

الملازم أ. هـ. ز. الأسيلاكمية في تفسير القرآن

تأليف

أ. ج. ن. س. ج. و. ل. د. ت. س. م. هـ.

Ignaz Goldziher

الأستاذ بجامعة بودابست (سابقاً)

نقله إلى العربية

على حسن ع. ب. ز. هـ. د. و. ل. د. ت. س. م. هـ.

دكتور في الفلسفة والعلوم الإسلامية من جامعة بلن

المدرس في كلية الشريعة

وسكرتير المعهد الثقافي الإسلامي

بلندن

الطبعة الأولى

١٣٦٣ هـ - ١٩٤٤ م

فهرس الكتاب

صفحة

الموضوع

١ : ٥

المقدمة

المرحلة الأولى للتفسير :

تمهيد . التفسير والقراءات . سبب ظهور القراءات .
القراءات والنقط . القراءات والشكل . الزيادات التفسيرية .
ابن مسعود وأبي بن كعب . حقيقة الزيادات . أمثلة
لزيادات . القراءات والترادف . مخالفات جوهريّة .
تحليل للقراءات . الاعتبارات الدينية في الحديث .
الدفاع عن بعض القراءات . القراءات وإهمال الكتاب .
القراءة في صدر الإسلام . حرية القراءة ومداهها .
فكرة التوسط . القراءة المعترف بها . القراءات السبعة .
القراءات الزائدة على السبعة . عدم التقيد بالقراءات
السبعة . موافقة القراءة للعربية . أهل السنة والقراء
بالشواذ . أهل اللغة والقراءات . القراءات والأدباء .

١ : ٥٠

التفسير بالمأثور :

موقف السلف من التفسير . التفسير المكروه . التفسير
والقصص . التفسير وأمر العقيدة . التفسير بالعلم .
التفسير المنقول عبد الله بن عباس . رجوع ابن عباس
إلى أهل الكتاب . رجوعه إلى الشعر القديم . توجه
المعاصرين إلى ابن عباس . تلامذة ابن عباس . تفاسير
ابن عباس . نقد الإسناد . حقيقة التفسير بالمأثور .

وجوه القرآن . تفسير ابن جرير الطبري . طريقة
ابن جرير . ابن جرير والقراءات . ابن جرير والإسرائيليات .
انصرافه عما لا غناء فيه . اهتمامه باللغة . نظره في أمور العقيدة .

التفسير بالرأى :

المعتزلة وتفسير القرآن . تدخل العامة في الاختلافات
الدينية . فكرة التشبيه عند السلف . رؤية الله (تعالى) .
مجاهد والتفسير العقلي . المعتزلة والتفسير بالمأثور .
تفسير المعتزلة محاضرات الشريف المرتضى . اهتمامه
بالطريقة اللغوية . تفسير الزمخشري . اهتمامه بالناحية
البلاغية . إعجاز القرآن . موقف أهل السنة من الزمخشري .
ابن المنير المالكي . حملة الزمخشري على خصومه . موقف
ابن المنير من الزمخشري . مبدأ الزمخشري في التفسير .
الخطوة الأولى في التفسير الاعتزالي . التأويلات المجازية
والتشبيهية . التمثيل والتخييل في الحديث . اعتبار العقل
والسمع . محاربة البدع والخرافات . الاعتقاد بالسحر .
الجن . كرامات الأولياء . الكرسي . التأويل . حرية
الإرادة وخلق الأفعال . اللطف . أحوال الآخرة .
التفاوت عند أهل السنة . تشاؤم المعتزلة . اعتماد الفريقين
على القرآن . السخرية من المعتزلة . الشفاعة . حذق
المعتزلة في التفسير . تكلفات المعتزلة ومبالغاتهم . الإصلاح
والأصلح . العلماء الوقوف .

عميد

ينطبق على القرآن الكريم - إلى حد بعيد - ما قاله المصلح الديني
بتّر ورّ نِفِلْس (Peter Wernfels) عن الإنجيل : « كل يبحث عن
رأيه في هذا الكتاب المقدس ، وكل واجد فيه ما يبحث عنه » .

ففي مجرى التاريخ الإسلامى ، كانت كل حركة فكرية ، تحاول أن تجد لها
في النصوص المقدسة ما يبررها ، ويجعلها موافقة للإسلام ، وللوحى
النبوى ، وبهذه الوسيلة وحدها ، كانت تستطيع أن تجد لها مكاناً في الدين ،
وأن تدعى لها حقاً فيه .

وهذه الجهود التى اعتمدت على الشرح والتأويل فيما حاولت من التوافق
مع الدين ، كانت - بطبيعة الحال - المنبت الأول لوجوه النظر المختلفة في
« التفسير » ، الأمر الذى مالبث أن أصبح ميداناً بعيد المدى للتسابق في
هذا العمل . ومنصور في هذه المحاولة الآتية هذا كله ؛ لنعرف بأى شكل ،
وبأية طريقة ، سعت هذه الطرق الإسلامية المختلفة إلى أغراضها ، ومدى
ما صادفته من نجاح .

التفسير
والقراءات

والمرحلة الأولى لتفسير القرآن ، والنواة التى بدأ بها ، تركز في
القرآن نفسه ، وفي نصوصه نفسها ، وبعبارة أوضح : في قراءاته ففي هذه
الأشكال المختلفة نستطيع أن نرى أول محاولة للتفسير

وهذه القراءات المختلفة تدور حول المصحف العثمانى ، وهو المصحف
الذى جمع الناس عليه خليفة المسلمين عثمان بن عفسان (رضى الله عنه) ،
وأراد بذلك أن يرفع الخطر الذى أوشك أن يقع في كلام الله (تعالى) في أشكاله
واستعمالاته . وقد تسامح المسلمون في هذه القراءات ، واعترفوا بها جميعاً على
قدم المساواة ، بالرغم مما قد يفرض من أن الله (تعالى) قد أوحى بكلامه

كلمة كلمة ، وحرفاً حرفاً ، وأن مثله من الكلام المحفوظ في اللوح ، والذي ينزل به الملائك على الرسول المختار — يجب أن يكون على شكل واحد ، وبلفظ واحد . وقد عالج هذا الموضوع بتوسع « نولدكه » في كتابه « تاريخ القرآن » .^(١)

والقسم الأكبر من هذه القراءات يرجع السبب في ظهوره إلى خاصية الخط العربي ؛ فإن من خصائصه أن الرسم الواحد للكلمة الواحدة ، قد يقرأ بأشكال مختلفة ؛ تبعاً للنقط فوق الحروف أو تحته ،^(٢) كما أن عدم وجود الحركات النحوية ، وفقدان الشكل في الخط العربي ، يمكن أن يجعل للكلمة حالات مختلفة من ناحية موقعها من الأعراب ؛ فهذه التكميلات للرسم الكتابي ، ثم هذه الاختلافات في الحركات والشكل ، كل ذلك كان السبب الأول لظهور حركة القراءات فيما أهمل نقطه أو شكله من القرآن^(٣) ؛ وليبيان هاتين الحقيقتين نذكر هنا بعض المثل :

فمن أمثلة القراءات التي كان سببها عدم النقط ما جاء في سورة الأعراف آية ٤٨ : « وَتَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رَجُلَانِ يَعْزِفُونَهُمْ بِسَيِّمَاهُمَا قَالُوا مَا غْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ . » بالباء الموحدة وفي قراءة « تستكثرون » بالثاء المشددة ، وفي آية ٥٧ من هذه السورة : « وَهُوَ الَّذِي

(١) T. Nöldke, Geschichte des Korans, Zweite Auflage bearbeitet von. F. Schwaly. 1 Teil, Leipzig 1909.

(٢) وترجع إلى هذه الخاصية هذه القصة : وهي أن أهل الأبله زعموا أن عمر قرأ في الصلاة في آية ٧٧ من سورة الكهف : « فَاَنْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلِهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا » : « فَأَتَوْا أَنْ يُضَيِّقُوا لَهُمَا » بالثاء أى جاءوا للضيافة . وذلك عندما قال المفسرون : أن هذه القرية التي أبت الضيافة هي الأبله . (Journasiat 1862 11 74). وقد حكيت هذه القصة عن أهل أجادير (Telmsen) Basset Nedromah et les. : (Traras (Paris 1901) Enleit. 12 Anm. 3.

(٣) قارن Nöldke, Geschichte des Korans 261 oben.

يرسل الرياح بشراً بين يدي رحمته ٥ بالباء . وفي قراءة : « نشرأ » بالنون . وفي آية ١١٤ من سورة التوبة : « وما كان استغفار إبراهيم لأبيه إلا عن موعدة وعدّها إياه ٥ بالياء المشناة التحتية ، وفي قراءة غريبة لحامد الراوية : « أباه ٥ بالباء الموحدة . وفي آية ٩٤ من سورة النساء تظهر — على الأخص — هذه الظاهرة في كل الحروف تقريباً : « يأيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبئّنا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً ٥ وفي قراءة : « فتبئّتوا ٥ ورسم هذه الكلمة « فبئسوا » (١) محتمل للقراءتين .

ولا يوجد في هذه القراءات من ناحية المعنى العام أو الاستعمال الفقهي — على الحقيقة — فرق يذكر . وقد يوجد شيء من هذا في المواضع الآتية :

فمثلاً آية ٥٥ من سورة البقرة - حيث يدور الحديث حول غضب موسى عند ما علم باتخاذ بني إسرائيل لعجل من ذهب - : « يَا قَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجْلَ فَتُوبُوا إِلَى بَارِئِكُمْ فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ عِنْدَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ٥ فقوله (تعالى) : « فاقتلوا أنفسكم ٥ معناها اقتلوا بعضهم بعضاً ، (٢) أو كما يعطيه ظاهر اللفظ : فاقتلوا أنفسكم بأنفسكم ، وهو متفق مع ما وقع فعلاً ، كما في المصادر اليهودية . وقد رأى بعض شيوخ المفسرين (قتادة البهري المتوفى سنة ١١٧هـ) أن الأمر بقتل النفس أو قتل العصاة ، من القسوة والشدة بحيث لا يتناسب مع الفعل ، فقرأ : « فاقيلوا أنفسكم ٥ أي حققوا الرجوع والتوبة من الفعل بالندم على ما فعلتم .

(١) حدث أبو عاصم النبيل (توفي سنة ٢٨٧) في كتاب الديات بمحدث يتعلق بهذه الآية ، فذكر مرة « فتبئوا » ومرة « فتبئوا » من ١٤ - ١٥ طبعة القاهرة سنة ١٣٢٣ .
(٢) قلون آية ٣٣ من سورة النساء وتفسيرها عند ابن سعد ج ٦ من ٥٢ .

وفي هذا المأل نرى وجهة نظر موضوعية كانت سبباً أدى إلى القراءة المخالفة ، وذلك على الضد من القراءات السابقة التي كانت فيها القراءات لا تعدو أن يكون الاختلاف فيها أمراً شكلياً .

وتتجلى هذه الظاهرة - أيضاً - في الآيتين ٨ ، ٩ من سورة الفتح ، حيث يخاطب الله النبي قائلاً : « إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِداً وَمُبَشِّراً وَنَذِيراً . لَتَتَوَّعَبُنَّ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعَزَّزُوهُ وَتَوْقَرُوهُ وَتَسَبَّحُوهُ بِكُرَّةٍ وَأَصِيلًا . » فقرأ بعضهم بدلاً من « وتعزروه » بالراء : « وتعزروه » بالزاي ، من العزة والتشريف . وإني أرى في الانتقال من تلك القراءة إلى هذه القراءة - وإن كنت لا أجزم بذلك - (١) أن شيئاً من التفكير في تصور أن الله قد ينتظر مساعدة من الإنسان قد دعا إلى ذلك . حقا إنه قد جاءت في القرآن آيات بهذا المعنى (سورة الحج : ٥٠ ومحمد : ٧ والحشر : ٨ وغيرها) ، بيد أن اللفظ المستعمل في هذه الآيات وهو (نصر) يقوم على أساس أخلاقي تهذيبي ، وليس كالتعبير بلفظ (عزز) - وهي الكلمة المتفقة مع اللفظ العبري (عزار) - ، والتعبير بعزز تعبیر حاد ، يقوم على أساس من المساعدة المادية .

وقد جاء الشيء الكثير من القراءات فيما يتصل بهذا الرسم (ب) من حيث نقطه ، فيكون تاء أو ياء ، وإن كان ذلك لا يؤدي إلى تغيير ذي أهمية في المعنى (٢) .

وهنا نتناول دائرة الاختلاف في الحركات في المقطع الواحد ، مما نشأت

القراءات
والشكل

(١) ومن جهة أخرى لا يمكن أن نرفض أن تكون القراءة بالزاي هي الأصلية ، وأن القراءة بالراء جاءت تحريفاً لهذا الحرف ، لأن القراءتين الآخرين - كما هو الأقرب إلى الطبيعة - طارئتان على قراءة (وتعزوه) .

(٢) Nöldke, 1,282 . وفيما يتعلق بمثل هذه القراءات روى أن النبي قال : « إذا اختلفتم في الحرف وهل هو ياء أو تاء فاكتبوه بياء » . أسد الغابة ج ١ ص ١٩٣ .

عنه قراءات تتصل بالناحية الإعرابية وحدها (١) .

ففي سورة الحجر آية ٨ : « مَا نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَا كَانُوا إِذَا
مَنْظُرِينَ . » فاختلفت القراءات في (نزل) وتبع ذلك الاختلاف في كيفية
نزل الملائكة ، فبعض يقرؤها : « نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ » ، وبعض يقرؤها :
« نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ » ، وآخر يقرؤها : « نُنَزِّلُ الْمَلَائِكَةَ » ؛ وذلك على معنى أننا
ننزلها ، أو أنها هي التي تنزل ، وهذه كلها قراءات ترجع إلى أقاليم مختلفة .
وقد تجيء - أحيانا - مع هذه الاختلافات في الحركات تغييرات في
المعاني ذات صفة قاطعة ، مثل آية ٤٣ من سورة الرعد : « وَمَنْ عِنْدَهُ
عِلْمُ الْكِتَابِ » ، وفي قراءة أخرى : « وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ » .
وهناك قراءة ثالثة : « وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ » . والمعنى مختلف
اختلافاً ظاهراً (٢) .

وتظهر - أحيانا - اختلافات فقهية من اختلاف الحركات الذي يرتبط
ببناء الجملة في الآية القرآنية ، والمثال المعروف لذلك آية ٦ من سورة المائدة :
« ... فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ
وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ » ، فالشيعة تجوز مسح الرجلين بدلا من غسلهما ،
بناء على تعلق (وأرجلكم) بقوله تعالى : (وامسحوا) أي امسحوا بأرجلكم (٣)
على حين أن غيرهم يجعله متعلقا على طريق المفعولية تعلقا مباشرا بقوله تعالى :
(فأغسلوا) أي اغسلوا أرجلكم .

(١) من أهم ما نجد من هذا القبيل تلك القراءات المختلفة في حروف هذه الكلمة (أن) وهل هي (أن) أو (إن) بالتشديد فيهما ؟ أو هي فقط (أن) بدون التشديد ؟ وفي سورة آل عمران آية ١٦ - ١٨ نجد مثالا لذلك يتبين منه كيف يحاول الفن النحوي أن يجد سببا لهذا أو ذاك .

(٢) الكشف في هذه الآية ج ١ ص ٤٩٩

(٣) Vorlesungen 273

الزيادات
التفسيرية

وهناك نوع آخر من الروايات يظهر في هذه الدائرة ، ونعني بذلك تلك
(الزيادات التفسيرية) التي تهجى من التعليق على النص عند ما يكون هناك
غموض ، فتساعد هذه الزيادات على تحديد المعنى .

ويجعل هذا النوع على الأخص - فيما روى عن الصحابييين المعروفين اللذين
ترك المحافظون ^(١) مصحفيهما وما يحتويانه من بعض السور ^(٢) ، وهما عبد الله
ابن مسعود ^(٣) ، وأبي بن كعب ^(٤) . وقد اتخذ النصارى من قراءة الأول

ابن مسعود
وأبي بن
كعب

(١) Nöldke 1,227,232.

(٢) من التهم التي وجهها النظام إلى ابن مسعود أنه جحد من كتاب الله تعالى سورتين :
(المعوذتان) وأنه لم يزل يقول في عثمان الفول القبيح منذ اختار قراءة زيد بن ثابت .
(ابن قتيبة ، تاويل مختلف الحديث ص ٢٦) .

وقد رد هذه التهم أبو بكر الباقلاني ، في كتابه : [الانتصار للقرآن] وخطأ الناقل
لهذه المقالة عن ابن مسعود . كما أن أبا علي بن أبي هريرة [المتوفى سنة ٣٤٥ هـ ، تابعه
ابن سريج] دافع عن ابن مسعود . وقال : إن ابن مسعود إنما أنكر رسمهما « المعوذتين »
لأنه محال أن يظن بأن مسعود أن ينكر أصابهما [طبقات الشافعية للسبكي : ج ٢ ص ٢٠٧]
وفي مجموع زيد بن علي (Milano 1919) رقم ١٣٨ أن المعوذتين من القرآن .

(٣) ذكر مرة باسم عبد الله بن مسعود (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١١٢ س ٩) وفي
الغالب يذكر باسم ابن أم عبد (كتاب فضائل الأئصحاب رقم ٣٥ ، ابن سعد ج ٢ ق ٢
ص ٩٩ س ٣ ، وذكره ابن سعد أيضا في باب ابن مسعود ج ٣) ، وهذا الشكل المختصر
الغالب (عبد) في كثير من الأسماء القديمة قد لفت النظر إليه في : Z D M G, 21,265
(قارن : Wellhausen, Reste arab. Heidentum 4,12) ونجد مثل هذا النظم
أيضا : أم عبد بنت عبد ود (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٦ س ١٨) .

(٤) وهناك صحابي آخر بهذا الاسم (أسد الغابة ج ١ ص ٤٩) ونجد في كتب الحديث
رجلا آخر بهذا الاسم (أبي بن كعب) في إسناد في صحيح الترمذي (طبعة بولاق) ج ٢
ص ٢٦٧ س ١٤ ، حيث سمي بصاحب الحرير ، وبينه وبين الترمذي في الإسناد رجلان ،
وبينه وبين الصحابي رجل واحد .

حجة في جدالهم في صحة القراءة المشهورة^(١) وبالرغم من الاختلاف الذي
تحتوى عليه مصاحفهما ، والذي لا يقف عند حد الاختلاف في الحروف
والحركات والكلمات ، فإنهما قد تمتعا بمكانة عظيمة ، من ناحية أنهما أحسن
المصاحبة قراءة ، بشهادة النبي ﷺ لها بذلك^(٢) ، وكان أبي بن كعب من
كتاب الوحي ، وكان أقرأ المصاحبة كما جاء في الحديث ، فكان — بطبيعة
الحال — من أترف الناس بالوحي^(٣) . وقد سمع عبد الله بن مسعود من
النبي ﷺ سبعين سورة وهو شاب ؛ وكان هو الذي يفشى القرآن بين المشركين
في مكة^(٤) . وقد جاء في الحديث الصحيح تفضيل هذين الصحابييين وآخرين
من المصاحبة : « تعلوا القرآن من أربعة : عبد الله بن مسعود ، وسالم مولى
أبي حذيفة ، وأبي بن كعب ، ومعاذ بن جبل »^(٥) وقد اعترف مجاهد المحدث
المعروف بقيمة قراءة ابن مسعود حين يقول : « لو كنت قرأت قراءة
ابن مسعود لم أحتج إلى أن أسأل ابن عباس في كثير من القرآن مما
سألت »^(٦) . وفي الحق — من جهة أخرى — أن ابن عباس^(٧) رفض

(١) ابن حزم ، الملل (طبعة القاهرة ١٣٢٩) ج ٢ ص ٧٥ .

(٢) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ١٠٢ .

(٣) راجع مثلاً : 2 (Texte) 5, Wellhausen, Skizzen und Vorarbeiten
No 24, 18 nr. 46, 47, 6.

(٤) ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ١٠٧ س ٩ ، ٥ .

(٥) الحديث في القسطلاني ج ١٠ ص ٢٧٨ (كتاب الأحكام رقم ٢٥) وقد جاء هذا
الحديث في ألف ليلة وليلة (بولاق ١٢٧٩) ج ٢ ص ٣٧١ — الليلة ٤٤٨ — ردت به بعض
الرفيقات من العلماء عندما سئلت عن أوثق القراء من أصحاب المصاحف . قارئ Caetani
Annali, 2, 117. حيث عد أفضل القراء أخذاً من الأحاديث .

(٦) صحيح الترمذی ج ٢ ص ١٥٧ س ١٢ .

(٧) ابن سعد ج ٢ ص ١٥ س ١٥ .

قراءة أبي بن كعب ؛ فقد جاء أنه كان يتعلم منه ، ولكنه رفض أن يتبعه (١) .
وقد رويت عن ابن مسعود بعض عبارات شديدة بصدده ما خولف
فيه من القراءة العثمانية (٢) ؛ حيث قد اتخذ غيره لجمع القرآن ممن لا أهلية له
لذلك العمل ؛ فإن زيد بن ثابت الذي كلف بجمع القرآن (٣) ، وفوض إليه
إثبات القراءة كان طفلاً يلعب مع الصبيان ، في الوقت الذي كان فيه
ابن مسعود يحفظ من فهم النبي سبعين سورة من القرآن ، (٤) وفي بعض
الروايات : « لقد أسلمت وزيد بن ثابت في صلب رجل كافر » (٥) . فكيف
يصح أن تترك قراءته التي تلقاها عن الرسول مباشرة مع كل ما ذكر ، مما
يجعل لقراءة زيد قيمة أدنى من قيمة قراءته ؟

ويمكن أن يتبين لنا اعتبار الناس لروايات هذين الشيخين ، واعترافهم
بها - بالرغم مما قد يكون فيها من مغايرة شديدة - من هذه الظاهرة ، (٦)

(١) قارن الاحياء ج ١ ص ٧٨ س ٣ .

(٢) وفي خبر عند ابن سعد (ج ٣ ق ١ ص ٢٧٠) أن ابن مسعود صرح بأسفه العميق
عندما ذكر عمر ومخالفته له .

(٣) في عصر ابن جبير (الرحلة طبعة دي غويه ص ١٠٤ س ٥) كان الناس يقدسون
في مكة بالبلاد المقدسة قرآنا في قبة كتبه زيد بن ثابت بيده .

(٤) ابن سعد ج ٢ ق ٢ ص ١٠٥ س ١٥ ، Nöldke 1,225 Anm. 2 ، ومن
القصص التي قصدها تهوين أمر زيد ، أنه طلب إليه أن يقرأ سورة الاعراف فلم يستطع
ذلك . ابن سعد ج ٥ ص ١١٢ س ٥ .

(٥) أسد الغابة ج ١ ص ٨٠ س ١٢ مادة إسماعيل ، وقد عد المتأخرون - وفي الغالب
الصوفية منهم - زيد بن ثابت من الزهاد ، كما عدوا غيره من الرجال الذين لعبوا دورا في
صدر الاسلام ، وقد سمع من النبي حديث : « إن الحمى تنفي المعاصي كما ينفي السكير صبدأ الحديد »
(أسد الغابة ج ٥ ص ٦١٩) ، وهكذا توجه زيد في صلاته إلى الله (تعالى) ألا يحرمه من
هذه النعمة ، فلم يلبث أن أصيب بالحمى ومات (إحياء ج ٤ ص ٢٧٦) .

(٦) في حديث عن أبي ذر (في البخاري كتاب التوحيد رقم ٢٢) أنه قرأ بقراءة ابن
مسعود في سورة يس آية ٣٨ : « ذلك مستقر لها » .

وهي أن بعض المتأخرين الذين حاولوا أن يبرروا موقف عثمان في الأمور التي ادعى عليه أنه خالف فيها، عدوا من هذه أيضا . مخالفته بإسراقة لمصحف هذين الصحابييين الصالحين ، وإلقائه بهما إلى النار، فبرروا ذلك بسبب جرى، وهو أن ذلك كان من أجل أن عثمان ولى الوليد بن عقبة على الكوفة ، وعزل ابن مسعود عنها . وقد كان الوليد لا يسير على وفق رغبات الفقهاء وذوقهم ، فأثار ذلك عبد الله بن مسعود ، فألقى في ذلك خطبا مشيرة ضد عثمان (١) ، كما خطأه في مسألة نبي أبي ذر (٢) ؛ وقد ذكرت هذه القصة من بين تخطيئاته له (٣) إحراقه لمصحفه ، (٤) ومع هذا فلم يكن هذان الصحابييان هما وحدهما اللذان أبعدت مصاحفهما ، بل إنه قد أبعدت منهما حنف أخرى لغيرهما .

الحقيقة
الزيادات

أما فيما يتعلق بهذه «الزيادات» نفسها (٥) ، فلم يتضح بعد تمام الوضوح هل هي — في الحقيقة — من الأصل نفسه ؟ أو أنها ليست منه ، وكان القصد منها مجرد الشرح والتفسير ، فاعتبرها بعض المتأخرين على أنها من

(١) ابن هشام (طبعة وستفالد) ٩٠٦ ، وفيه وصف مؤثر لعلاقته بأبي ذر ، وقد دفن ابن مسعود جثة هذا الرجل الصالح التقي .

(٢) Vorlesungen 143

(٣) محب الطبري ، الرياض النضرة في مناقب العشرة (القاهرة ١٣٢٧) ج ٢

من ١٣٩ س ٨ .

(٤) يراجع في ذلك اليعقوبي (طبعة هوتا) ج ٢ ص ١٩٧ ، ويظهر مفيدا جدا اهتمام مرجليوث و : (Hibbert - lectures) بالنسبة للاعتذارات المعروفة عن إحراق المصاحف المخالفة لمصحف عثمان في كلامه على صحة المصحف العثماني (The early development of Muhammedanism (London 1919 37 f.)

(٥) وكذلك ظهر في بعض القراءات نقص مما في القراءة المشهورة ، فلم يقرأ عبد الله ابن مسعود وأبو الدرداء في سورة الليل آية ٣ قوله تعالى : « وما خلق » (البخاري ، فضائل الأئمة) رقم ٢٧ ، التفسير رقم ٣٥٠ — ٣٥١ .

الأصل ؟ وتبريراً لهذا العمل ، أعني إثبات التفسير بجانب الأصل - روى عن الصحابة أنهم أجازوا ذلك « جواز إثبات بعض التفسير على المصحف وإن لم يعتقدوه قرآناً » (١).

أمثلة
لزيادات

فمن ذلك آية ٥٠ من سورة آل عمران « وَجِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ (القراءة المشهورة بآية) مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ [من أجل ما جئتكم به] وَأَطِيعُوا [فيما دعوتكم إليه] » (٢). فهذه الزيادات المذكورة بين الأقواس قد رويت عن ابن مسعود ، وهي تبدو - بالنسبة للأصل القرآني - من قبيل الإضافات (Paraphrase) ، وفي آية ٦ من سورة الأحزاب (النَّبِيِّ أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ ... وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ » وزاد ابن مسعود (٣) - تمكيناً للمعنى مكان النقط (٤) - : (وهو أب لكم) (٥) ، وفي آية ٢١٣ من سورة البقرة : « كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ » ، فقرأ هذان الصحابييان - للتوفيق المنطقي - هذه الآية هكذا : كان الناس أمة واحدة [فاختلفوا] . ومن الزيادات التي تنسب إلى عبد الله بن مسعود ما جاء في آية ٧٠ ن

(١) الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٢٥٥ .

(٢) الكشف عند هذه الآية ج ١ ص ١٤٨ .

(٣) وقد نسب الزمخشري هذه القراءة (الكشف عند هذه الآية ج ٢ ص ٢٠٦ ، ٢٠٥) .

(٤) الجاحظ في رسائله (Tria opuscula 19,12) وقد جعل هذه الزيادة بمد قوله تعالى :

« أمهاتهم » ، ولم يصيب لامنس في فهمه واستنتاجه لهذه المسألة عند الجاحظ (Fatima

et les filles de Mohamet 98 Ann. 4)

(٥) ولقد صرح القرآن في نفس هذه السورة آية ٤٠ برفض أن يكون الرسول أباً

سورة المجادلة - وهي من الزيادات التي لم تقبل من الناحية الدينية -
 :« مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَايَهُمْ وَلَا
 خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا آدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ إِلَّا
 هُوَ مَعَهُمْ » [إذا أخذوا في التناجي] ، فمذه الزيادة بين القوسين يمكن أن
 يكون في إثباتها أن يظن أحد أن الله لا يكون معهم إلا في وقت التناجي (١)،
 والله (تعالى) معهم قبل أن يهملوا بذلك (٢)

ومن ذلك زيادة ابن مسعود في آية ٧١ من سورة هود : «وَأَمْرَاتِهِ قَائِمَةٌ
 [وهو قاعد] » .

وقد تقبلت هذه الشروح والتفاسير ، ليس فقط في مثل ما تقدم من
 الأمثلة، مما يتناول أمراً دينياً أو بياناً لمنطقياً من التكميلات المرغوب فيها ، بل
 تعدى قبولهم - أيضاً - إلى ما يتعلق بالأحكام الفقهية ، مما قد يظهر في القرآن
 من غموض في الفهم ؛ فنجد من الأدلة التي استدل بها المجيزون لنكاح المتعة
 هذه الزيادة عند قوله تعالى : «فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى
 فَاتَّوَهْنَأُ جُورَهن» (٣) .

وفي سورة البقرة آية ١٩٨ - عند الكلام على تنظيم أمور الحج - :
 «لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ» ، فليس من شك في أن
 المراد بهذا إنما هو الأذن في تعاطي التجارة في أشهر الحج (٤) ، الأمر الذي كان

(١) غير الدين الرازي ، مفاتيح الغيب في هذا الموضع (بولاق ١٢٨٩ في ثمانية أجزاء)
 ج ٧ ص ١٦٢ .

(٢) والسبب لهذه الزيادة غير واضح فيما كتبه الزخشري في الكشف عنه هذه الآية

(٣) Vorlesungen 274 (15:5)

(٤) فأن سورة الجمعة آية ١٠ (حيث يجب ترك التجارة في وقت صلاة الجمعة) : «فإذا
 قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض وابتغوا من فضل الله» .

موضوعا لشك بعض الناس ، وكانت التجارة هي المصدر المهم لأهل مكة ، فأضيفت هذه الزيادة : [في أسواق الحج] (١) .
وفي سورة البقرة آية ٢٣٨ : « حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى » ، وقد حصل اختلاف واسع في تعيين الصلاة الوسطى بين الصلوات الخمس ، (٢) وحاول بعضهم أن يجعلها صلاة الصبح ، أو صلاة الظهر ، وقد رأى أغلب المفسرين القدامى أن المراد بها صلاة العصر ؛ لما لهذا الوقت - على العموم - من أهمية كبيرة ، وهي فكرة دخلت إلى الإسلام : (فرضت على من كان قبلكم فضيبتها) (٣) . ولحماية هذا الرأي بين الآراء الأخرى ، استبدل أصحاب هذا التفسير بقراءة أخرى ، فحكوا عن مولاة لعائشة - وقد ذكر اسمها وثيقا لذلك (حميدة بنت أبي يونس) - أنها قالت : أوصت عائشة لنا بمطاعها ، فوجدت في مصحف عائشة : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [هي العصر] وقوموا لله قانتين » . كما روى - أيضا - أن أم حميد بنت عبد الرحمن سألت عائشة عن الصلاة الوسطى . فقالت : كنا نقرأها في (الحرف الأول) على عهد رسول الله ﷺ « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [صلاة العصر] وقوموا لله قانتين » كما روى أيضا - ويظهر أن ذلك كان أول الأمر من قبيل الوضع ثم أصبح صحيحا موثوقا به - أن حفصة زوج النبي أمرت رجلا يكتب لها مصحفا ، فقالت : إذا بلغت هذا المكان فأعلمني ، فلما بلغ : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » قالت : اكتب « صلاة العصر » ؛ فإني سمعت ذلك من رسول الله ﷺ .

(١) الكشف في هذه الآية .

(٢) يمكن أن تكون هي الصلاة النضلى ، قارن: Lammens, Le Califat des Yazid 1, 57 note 1

(٣) « أهمية صلاة العصر في الإسلام » Arch. f. Religionsw. 9, 293

وقد روى آخرون - من رأى أن الصلاة الوسطى غير صلاة العصر - رواية أخرى تناقض هذه الرواية : (عن ابن أبي رافع عن أبيه - وكان مولى لحفصة - قال : استكتبتهني حفصة مصحفا وقالت لي : إذا أتيت على هذه الآية فأعلمني ، حتى أمليها عليك كما أقرأنيها ، فلما أتيت على هذه الآية : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى » أتيتها ، قالت اكتب : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى [وصلاة العصر] » - بالعطف الذي يدل على المغايرة - فلقيت أبا بن كعب أو زيد بن ثابت فقلت : يا أبا المنذر ، إن حفصة قالت كذا وكذا . قال : هو كما قالت . الخ) . ولكي يصلوا إلى أقصى جهودهم في الاستدلال على أنها صلاة العصر روى خبرا عن البراء بن عازب قال : نزلت هذه الآية : « حافظوا على الصلوات وصلاة العصر » قال : فقرأتها على عهد رسول الله ﷺ ما شاء الله أن نقرأها ، ثم إن الله نسخها فأنزل : « حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقوموا لله قانتين . »

وقد نظم القرآن في آية ٨٩ من سورة المائدة كفارة اليمين اللغو حيث يقول الله تعالى : « فكفَّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » وهنا يختلف المتقدمون في صيام هذه الأيام الثلاثة : هل يجب متابعتها ؟ أو أن المتابع في صومها لا يشترط ؟ فأما مذهب أبي حنيفة فإنه - متفقا في ذلك مع كثير من المحدثين القدماء - يشترط المتابع في هذه الأيام الثلاثة ، وأن الكفارة لا تتم عند تفريق هذه الأيام ، وتساهلت بعض المذاهب الأخرى في ذلك . وقد اعتمد أصحاب المذهب الحنفي على أن ذلك متفق مع قراءة أخرى جاءت فيها هذه الزيادة المفسرة : « فصيام ثلاثة أيام [متتابعات] » وهي غير موجودة في القراءة المتواترة ، ولكنها مروية عن ابن مسعود وأبي بن كعب ، كما جاءت بذلك الروايات عنهما (الطبري ج ٧ ص ١٨ - ١٩)

القراءات
والترادف

وهناك نوع بسيط من الروايات يصور لنا بعض الاختلاف الذي يظهر عند التعبير عن المعنى الواحد بكلمات مختلفة (الترادف) (١)، مثل ما جاء في سورة البقرة آية ٤٨، قرأ أبو السرار النخوي بدلا من «نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ»: «نَسْمَةٌ عَنْ نَسْمَةٍ» (٢)، ومثل هذا الاختلاف كان يجد قديما نظرة حرة في الحكم عليه؛ نظرا لعدم تغير المعنى، بل إنه كثيرا ما يساعد على توضيح المعنى، فيمكن استبدال كلمة غامضة بأخرى واضحة (٣). وفي سورة المائدة آية ٣٨ جاء في حد السرقة: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا» فجاء السؤال أول الأمر عن أى الأيدي تقطع، فكان الجواب عن هذا السؤال موجودا في قراءة مروية عن ابن مسعود: «وَالسَّارِقُونَ وَالسَّارِقَاتُ فَاقْطَعُوا أَيْمَانَهُمَا».

وفي سورة الرحمن آية ٩ في الحكم على المطففين في الميزان: «وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ»؛ فالتعبير «بالقسط» تعبير غامض، فقرأ بعضهم - وقد سمي هنا أيضا ابن مسعود: «باللسان»؛ فإن إقامة لسان الميزان دليل على أن الوزن لم ينقص (٤). وفي سورة مريم آية ٢٦: «إِنِّي أَنذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَمَّا أَكَلْتُمُ الْيَوْمَ لَئْسِيَا» قرأ بعضهم: «صمتا» وقد روى عن أنس بن مالك: «صوما وصمتا» (٥) وفي سورة الإسراء آية ٩٣: «وَقَالُوا إِنَّا نُوْمِنُ بِكَ... أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِّنْ زُخْرِفٍ» وهنا يقول مجاهد (توفي سنة ١٠٢ أو سنة ١٠٣ هـ):

(١) راجع في هذه الروايات أمالي القالي ج ٢ ص ٨٠.

(٢) تفسير الكشاف عند هذه الآية.

(٣) Nöldke 1, 50

(٤) قارن الاحياء ج ٠ ص ٦٩.

(٥) الذهبي، طبقات الحفاظ ج ١ ص ٣٤٠.

كنا لا ندرى ما الزخرف ، حتى رأينا في قراءة ابن مسعود : « أو يكون لك بَيْتٌ من ذهب » (تفسير الطبري ج ١٥ ص ١٠٩) . وفي سورة الكهف آية ٨٠ : « وَأَمَّا الْعُلَاَمُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا » وهي في مصحف عبد الله : « نخاف ربك أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . ونظرا لأن الخطاب من الله (تعالى) ، فمن الممكن أن يظهر لنا أن القراءات التي يجتنب فيها التعبير بعبارات لا تناسب الألوهية ، لم تكن هي السائدة دائما ؛ ففي القراءة المتواترة يتأرجح فاعل الخوف في شيء من الغموض (نخشينا) . وقد أرجعه أغلب المفسرين إلى الخضر (رفيق موسى) ؛ ولكن القراءة الأخرى يظهر فيها - بوضوح - غير ذلك ، وأن الخوف من الله (تعالى) .

وهناك - أيضا - تغيير في الكلمات جاء في بعض القراءات ، ولكنه ليس من هذا النوع السهل ، الذي لا يرجع إلى تغيير جوهري ، كالذي ذكرناه من المُشَلِّ ، التي لا يعدو الأمر فيها تفسير بعض المواضع المشكوك فيها ، وإنما هو تغيير يتناول القراءة المتواترة بمخالفة شديدة ، وأكثر هذه القراءات ترجع إلى ابن مسعود ؛ ففي سورة الصافات آيتي ٤٥ - ٤٦ : « يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِكَاْسٍ مِنْ مَّعِينٍ » بِضَاءٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ . « قال السدي : في قراءة عبد الله : « صفراء لذة للشاربين » . وفي نفس السورة آية ١٣٣ : « وَإِنْ أَلْيَسَ لِمَنْ الْمُرْسَلِينَ . « قرأ ابن مسعود : « وإن أدريس - لإدريس - لمن المرسلين » . وفي نفس السورة آية ١٣٠ : « سَلَامٌ عَلَى إِبْرَاهِيمَ » . وهي قراءة أهل مكة والبصرة والكوفة ، وفي قراءة عبد الله بن مسعود : « سلام على إدريس » ، فكان ابن مسعود يقرأ الآيتين هكذا : « وإن إدريس لمن المرسلين » ثم يقرأ : « سلام على إدريس » [قال الطبري :

وفي هذه القراءة دلالة واضحة على خطأ قول من قال : عنى بذلك : سلام على آل محمد ، ثم قال : فلا وجه - على ما ذكرنا من قراءة عبد الله - لقراءة من قرأ ذلك : « سلام على آل ياسين » . [(الطبرى ج ٢٣ ص ٥٨ ، ٣٤ ، ٦١) (١)] .
وفي بعض الأحيان قد تؤدي القراءة إلى ترك معنى وإحلال معنى آخر مناقض له ؛ فن الأمور التاريخية الموجودة في القرآن ما جاء في أول سورة الروم : « غَلِبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ . فِي بَضْعِ سَنِينَ . » وتفسير ذلك عند المفسرين ، أن ذلك للرد على أهل مكة عند ما علموا بانتصار الفرس على الروم (سنة ٦١٦) ، وقد فرح المشركون بهزيمة النصاري ، وكانوا يميلون إلى الفرس ، وكان الأمر على عكس ذلك عند النبي ﷺ والمسلمين ، الذين كانوا يميلون إلى أهل الكتاب ، وأنه سينقلب الأمر بعد وقت قصير وينتصرون ؛ وقد رأى المسلمون في ذلك دليلا على النبوة ؛ لما فيه من تنبؤ النبي ﷺ بانتصار « هرقليوس » على الفرس (سنة ٦٢٥) قبل حصوله (٢) ، وإن كنا لانعرف تحديد مثل هذه الوقائع التاريخية ، والذي نراه أن المسألة كانت على وجه الرجاء ، وأنه - وإن يكن الروم قد غلبوا الآن - فإنهم سَيَغْلِبُونَ بعد وقت قصير .

(١) قارن الأحياء ج ١ ص ٢٧٦ . وهذه القراءات المختلطة في هذا الاسم أدت إلى ما قاله بعض المفسرين ، من أن هذين الاسمين (إدريس وإلياس) لشخص واحد (بخارى طبعة كركل ج ١ ص ٣٢٥) . وأن الله (تعالى) رفع إدريس إلى السماء ، ثم أنزله باسم إلياس ، وقد أخذ للتصويف بهذه الفكرة ، وربطوها بنظرياتهم : (زابن العربى ، فصوص الحسم الفصل ١٢ في أوله) راجع شرح الفصوص للنابلسي (طبعة القاهرة ١٣٢٣) ج ٢ ص ٢٢٨ - ٢٣٠ .
(٢) في بعض الأحاديث أن أبا بكر رآه ن على ذلك ، فكسب الرهان ، ووضع في صدقة (صحيح الترمذى ج ٢ ص ٢٠٧ ، الخريزى ، درة الفواص [طبعة توربك] ص ١٧٣ ، إحياء ج ٢ ص ١٢٠) .

ولكن قراءة هذه الآية على هذا الشكل لم يُتَّفَقْ عليها عند جميع القراء ؛ فقد قرأ أكثرهم : « غَلَبَتِ الرُّومُ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلَبُونَ . فِي بضع سنين . » بالبناء للفاعل ، وأن ذلك يتعلق بانتصار الروم على بعض القبائل العربية بالشام . وأصحاب هذه القراءة يذكرون أن فيها تنبيهاً للنبي بما حصل بعد تسع سنين بعد هذا الوحي من انتصار المسلمين على البيزنطيين (١) .

ونحن نرى أن القراءتين متناقضتان في المعنى ؛ فالغالبون في القراءة المشهورة هم المغلوبون في القراءة الأخرى ، ومتعلق الفعل في قراءة على الفاعلية ، وفي أخرى على المفعولية .

وأحب أن أهتم - هنا - ببعض ما ذكرته من هذه القراءات ؛ لما فيه من طابع خاص ذي مبادئ جوهرية ؛ فبعض هذه الاختلافات ترجع أسبابها إلى الخوف من أن تنسب إلى الله ورسوله عبارات ، قد يلاحظ فيها بعض أصحاب وجوه النظر الخاصة بما يمس الذات الإلهية العالية أو الرسول ، أو بما يرى أنه غير لائق بهذا المقام . وهنا تغيرت القراءات من هذه الناحية بسبب هذه الأفكار التنزيهية : على نحو من tikkum soferum في نص A. T. (٢) مع فارق بينهما ، وهو أن ماغيّر من الكلمات في نص A. T. قد عمل بعد أن اعتبر اعتباراً قاطعاً ، دعا إليه موقفهم إزاءه ، بينما أن مثل هذه التغيرات في القرآن

(١) قارن : Nöldke-Schwally 1,149 Anm. 7

(٢) A. Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel (Breslau 1857) 313. Nöldke, Neue Beiträge zur semit. Sprachwissenschaft. 69. über tikkum soferum S. neuerdings J. Z. Lauterbach, Midrash and Mishnah in Jewish Quart. Review, N Y. (1906) 6, 34.

لم تنل - دائماً - هذه الدرجة ؛ وهما هي ذه بعض المثل التي يتجلى فيها هذا التغيير الديني (١) :

ففي سورة آل عمران آية ١٨ : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ . . . » فقد فُهم أن هناك ما يعطى بشهادة الله نفسه على قدم المساواة مع الملائكة وأولى العلم . فقرأ بعضهم : « شَهِدَاءُ اللَّهِ » وبهذا يكون الكلام ملتبساً مع الآية المتقدمة : « الصَّادِقِينَ وَالصَّادِقِينَ . . . شَهِدَاءُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ » ؛ ولكن الحق أن هذا التغيير لم يكن أمراً سهلاً في الآية ١٦٦ من سورة النساء : « لَسْكَنَ اللَّهُ يُشْهِدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ بِعِلْمِهِ وَالْمَلَائِكَةُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً . » مع أن الأمر فيهما واحد .

وفي سورة الصافات آية ١٢ ذكر الله لنبيه أن هؤلاء المشركين من أهل مكة ينكرون البعث بعد الموت ، والنشور بعد البلى ، فيقول (تعالى) : « فَاسْتَفْتِهِمْ أَهُمْ أَشَدُّ خَلْقًا أَمْ مَنْ خَلَقْنَا [من السموات والأرض والنجوم وما عدناه قبل ذلك] إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِنْ طِينٍ لَازِبٍ . بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ . » فاختلاف القراء في قراءة قوله (تعالى) : « بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ » ؛ فقرأته عامة أهل الكوفة : (بل عجب) بضم التاء ، وقرأ ذلك عامة قراء « المدينة والبصرة » ، وهى قراءة ابن مسعود ؛ وقرأ بعض قراء أهل الكوفة : (عجب) بفتح التاء ، وفسر المفسرون العجب من الله بتفسيرات مختلفة ، أما غيرهم فقد نسب العجب إلى النبي ، ويظهر أن العلماء قد رأوا أن في إسناد العجب إلى الله ما لا يليق ، فقرأ بالفتح (عجب) ،

والمعنى : بل عجبت أنت يا محمد وهم يستخرون من القرآن .
والذى يمكننا أن نفرضه هنا أن (عجبت) للمتكلم هو القراءة الأصلية .
ويساعد على ذلك بعض الروايات الأخرى : فالطبرى (راجع ذلك بعد)
قال : « إنهما قراءتان مشهورتان في قرآن الأمصار : فأيتهما قرأ القارى فصيب ،
وإن التنزيل نزل بكليهما ، ولا تفضل بينهما ، وأن الرسول أمر أن يقرأ
بالقراءتين كليهما » . فإذا كان الطبرى الذى يميز القراءات المختلفة فقط عند
ما لا تكون معانيها مختلفة ، قد أعطى لهذه القراءة - بما فيها من تصادم مع
القراءة الأخرى - مكانا مساويا لغيرها ، فإنه لا بد أن يكون للقراءة الأخرى
أساس متين ، وأن إقصاءها في وقته كان أمرا عسيرا . وكان شريح القاضي
السكوني (المتوفى سنة ٨٠هـ عن ١٢٠ عاما) يقرأ بالفتح (عجبت) يا محمد ويقول :
إن الله لا يعجب من شيء ، وإنما يعجب من لا يعلم ، فقال إبراهيم النخعي :
إن شريحا كان يعجبه عليه ، وعبد الله أعلم ، يريد عبد الله بن مسعود ، وكان
يقرأ بالضم (١) .

وفي سورة العنكبوت آيتى ٢-٣ : « أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا
أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ . وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ
فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ » . فقوله تعالى :
« فَلَيَعْلَمَنَّ » قد يورحى إلى النفس أن الله قد علم ذلك أولا عند الفتنة ،
كأنه لم يكن عالما بذلك في الأزل ، ويظهر أن مثل هذا الظن قد أدسى إلى
قراءة على والزهرى : « فَلَيَعْلَمَنَّ » من الإعلام ، بمعنى : فليعرف
الله الناس أخلاق هؤلاء وهؤلاء ؛ أو بمعنى ليسمهم بعلامة يعرفون
بها : من بياض الوجوه وسوادها ، وكحل العيون وزرقتها ، وزرقة

العيون عند العرب علامة على القبح والغدر^(١) ، وأحيانا على الحمد^(٢) .

وفي سورة المائدة آية ١١٢ : « إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنْزِلَ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ » فقوله (تعالى) : « هل يستطيع ربك » سؤال لا يمكن أن يرد مثله من مؤمنين معظمين لربهم ، ولهذا قرئ : « هل تستطیع ربك » أى هل تستطيع

(١) عبد الرحمن بن حسان ، Z D M G, 55, 441, 4 ، ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٧٢ س ٢٤ ، في يوم القيامة يقوم العصاة بزرق العيون (سورة طه آية ١٠٢) قال الشافعى : إذا رأيت كوسجا ، (خفيف شعر اللحية) فحذره ، لأنه ماكر — قارن : Talm. b. Sanherdin 100 b. zu Zaldihan . ويوجد كثير من هذا في سيراناسمين في المجلة المجرية 140 (1918) Ethnographia 29 ، ويقول السبكي في الطبقات : لم أجد خيرا في أزرق العين ، ج ١ ص ٢٥٨ ، وفي مرثية للشماخ في عمر وصف فيها قتله بأنه كان أروق العين (حسان ٤٨٨ بيت ٤) ومن أجل هذا صار هذا اللون — في الغالب — لقبا من ألقاب السخرية ، فاستعمله الشيعة في عمر (راجع الفصل الخامس بعد) وقد لقب أصحاب بختيار البويهى خصمه عند الدولة بهذا اللقب استهزاء : (زريق الشارب) باقوت [طبعة مرجليوث] ج ٥ ص ٣٥٥ ، وفي إحدى الملاحظات الصوفية : مثلت الدنيا بأمرأة قبيحة المنظر ، لا أسنان لها ، ذات عيني زرقاوين غائرتين (إحياء ج ٣ ص ١٩٩) وورد ابن الزرقاء لقبا من ألقاب السخرية (ابن سعد ج ٧ ق ١ ص ٦٨ س ١٧) وقد سمي خصوم الأمويين هؤلاء بأنهم بنو الزرقاء (الترمذى ج ٢ ص ٣٥) ومع هذا جاءت التسمية بابن الأزرق بدون أن يكون في هذا الاستعمال نقص . وقد جاء عند الدميرى (حياة الحيوان مادة إنسان) وسائل لتفسير أعين الصغار الزرق ، قارن : Lammens, Le Califat de Yazid 39 (MFO, 5, 271 Anm. 3) ; Vollers im Centenaire Amari 91 ; Rescher, Der Islam 9, 30 unten.

(٢) زرقاء اليمامة كانت امرأة تصيب بعينها . راجع الأغاني ج ٢ ص ٣٧ . باقوت

سؤال ربك ؟ على معنى : هل تستطيع أن تسأله ذلك من غير صارف يهرفك عن سؤاله ؟ (١).

وقد جاءت مثل هذه الاعتبارات - أيضا - في آية ١١٢ من سورة الأنبياء : « قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ » أى افصل بينى وبين من كذبنى على وجه الحق ؛ وقد رأى بعض كبار القراء (٢) - ويظهر أن رأيه لم يجد قبولا - أن طالب النبى إلى ربه الحكم بالحق يشعر بإمكان غير ذلك ، فقرأ : « رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ » ، على وجه الخبر بأن الله أحكم بالحق من كل حاكم ، ولا يجد أحد فى نفسه من ذلك شيئا .

وفى آية ١٠٦ من سورة البقرة : « مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا » فقله (تعالى) : « نُنسِهَا » معناه أن الله (تعالى) قد يريد أن يجعل الوحي الذى أوحى به محلا للنسيان ، وهذا أمر يظهر للبعض ، من يرى أن الإرادة الإلهية لا تتغير ، كأنه تعبير غير لائق ، بخلاف نسخ الأحكام الإلهية : فإنه يرفع اعتبار هذه الأحكام ، ولكنها لا تزول من الذاكرة ، وتبقى كلاما لله ، ووحيا من عنده . فأدت تلك الشكوك إلى هذه القراءات التالية : « تَنَسَّاهَا » أنت يا محمد ، « نَسَّاهَا » : نرجئها ونؤخرها من غير أن ترفع ، وهكذا قرأ أكثر الصحابة والتابعين ، وبعدهم عدد كثير من قراء البصرة والكوفة ، وقد فسرها بعض المفسرين على أساس هذه القراءة . وروى بعضهم قال : سمعت سعد بن أبي وقاص يقول : « مَا تَنَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنَسَّاهَا » ، قلت له : فإن سعيد بن المسيب يقرؤها : « أَوْ تَنَسَّاهَا » قال فقال سعد : إن القرآن لم ينزل على المسيب ولا على آل المسيب (تفسير الطبري ج ١ ص ٣٧٩) .

(١) الكشف عند هذه الآية : ج ٢ ص ١٧٤ .

(٢) الطبري ج ١٧ ص ٧٦ أسفل ، سماه الضحاك بن مزاحم (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) ،

بيضاوى ج ١ ص ٦٢٦ ، ولم يسمه

وفي سورة المائدة آية ١٠٦ عند الكلام على الشهادة حين الوصية :
 « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةٌ بَيْنَكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ
 حِينَ الْوَصِيَّةِ . . . فَيَقْسِمَانِ بِاللَّهِ إِنْ أَرَسَبْتُمْ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا
 وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى وَلَا نَسْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ » بإضافة الشهادة إلى الله ،
 أى لا نسكتكم شهادة الله عندنا ؛ وكان الشعبي (المتوفى سنة ١٠٣ هـ) يرى أن
 كتمان شهادة الله ليس أمراً دالاً على العدالة ، وكأنه من الممكن كتمان
 شيء يشهد الله بنفسه عليه ؛ فقرأ الشعبي - متبعاً في ذلك سلفه من اتبعه على
 قراءته (راجع الطبري ج ٧ ص ٦٧) - هكذا : « وَلَا نَسْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ ،
 إِنْ أَرَسَبْتُمْ . عَلَى مَعْنَى أَنَّهُمَا يَقْسِمَانِ بِاللَّهِ لَا نَشْتَرِي بِهِ ثَمَنًا ،
 وَلَا نَسْكُتُمْ شَهَادَةَ اللَّهِ عِنْدَنَا ، ثُمَّ ابْتَدَأَ اسْتَفْهَامًا عَلَى مَعْنَى الْقَسَمِ بِاللَّهِ (اللَّهُ)
 إِنَّهُمَا - إِنْ اشْتَرِيَا بِإِيمَانِهِمَا ثَمَنًا ، أَوْ كَتَمَا شَهَادَةَ اللَّهِ عِنْدَهُمَا - لِمَنِ الْآثِمِينَ .
 ويبين لنا مدى ما قد يفضى إليه مثل هذا الخوف ، الذى يؤدي إلى الأخذ
 بقراءة أخرى ، ما جاء في سورة البقرة آية ١٣٧ - عند الكلام على اليهود :-
 « فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ اهْتَدَوْا » ، وقد ظهر هذا الخوف
 من جهة مدلول لفظ [مثل] أى مثل الله ، فقرأه ، بالقراءة الأخرى : « بِمَا
 آمَنْتُمْ بِهِ » يقول ابن عباس لا تقولوا : « فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ
 اهْتَدَوْا » ؛ فإنه ليس لله مثل ، ولكن قولوا : « فَإِنْ آمَنُوا بِالَّذِي آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدْ
 اهْتَدَوْا » أو قال : « فَإِنْ آمَنُوا بِمَا آمَنْتُمْ بِهِ . . . » ؛ لأنه لا مثل له . (الطبري
 ج ١ ص ٤٤٣) .

ومن هذا - أيضاً - ما كان سببه تكريم الرسول أو من جاء قبيله من
 الرسل عند ما يظن بعض العلماء أن في القراءة ما قد يمس هذا المعنى .
 ففي سورة آل عمران آية ١٦١ : « وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَغُلَّ » بفتح الياء
 وضم الغين ؛ وليبان ذلك ذكر محدثي المفسرين وقائع في سبب نزول هذه

الآية ، فقال بعضهم : إنها نزلت على رسول الله ﷺ في قطيفة فقدت من مغانم القوم يوم بدر ، فقال بعض من كان مع النبي : لعل رسول الله أخذها ، وأكثروا في ذلك ، وقال آخرون من قرأ هذه القراءة : إنما نزلت هذه الآية في طلائع كان رسول الله ﷺ وجسدهم في وجهه . ثم غم النبي ﷺ ، فلم يقسم للطلائع ، فأنزل الله هذه الآية على النبي ﷺ يعلمه بأن ما فعله خطأ .

وقد رأى بعض المؤمنين أن فرض السلوك الشائن بالنسبة للنبي أمر يصطدم بالإيمان ولو بشكل سلبي ، فن أجل ذلك قرأ كثيرون بقراءة أخرى : « وما كان لنبي أن يُغفل » مبنيا للمفعول . وهي عند الطبري (ج ٤ ص ١٠٣) قراءة أغلب قراء أهل المدينة والكوفة ، وبهذا ترفع - من أول الأمر - عن النبي التهمة ، وأمكن أن النبي ﷺ قد يصدر عنه ما يتنافى مع العدل .

وقد سبب للمفسرين كثيرا من الحيرة ما جاء في آية ١١٠ من سورة يوسف عند الحديث عن الأنبياء السابقين : « حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَفُتِنَّا مِنْهَا فَبَدَّلَ اللَّهُ أَيْصَحٰى الْقَوْمِ الْمَاجِرِينَ . » فعنى قوله (تعالى) « وظنوا أنهم قد كذبوا » أى صدر عنهم الكذب ، وهى القراءة الأولى من غير شك ، وقوله (تعالى) : « حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْسَسَ الرُّسُلُ » ، وقوله : « وظنوا أنهم قد كذبوا » متفقان فى الفاعل ، على معنى أنهم أنذروهم فلم يستجيبوا لهم فيما أنذروهم به ، فشكروا من ذلك ، وظنوا أنهم قد كذبوا ، وأخيرا بدد الله كل ما عندهم من شك ، بعقاب المجرمين وإنقاذ العادلين ، وهكذا أبرأ الأنبياء ذمتهم وبرروا موقفهم . وموقف النبي ﷺ مثل موقف من قبله من الأنبياء وعلى صورته ، فى مقابلته لاستهزاء المشركين ، من إنذاره إياهم باليوم الآخر والعذاب الذى لهما يقع .

ولسكن ظن الانبياء بأنهم قد كذبوا لا يمكن أن يقبله المسلم . وبظاهر أن حل هذه المسألة كان من الأهمية بمكان ، فتذكر الروايات أن عائشة زوج النبي نفسها قد تناولت ذلك ، وقد أورد الطبري احتمالات كثيرة لهذه الآية ، (الطبري ج ١٣ ص ٤٧ - ٥٢) نذكر بعضها منها : فقد قرئ بدلا من كذبوا : « كذبوا » بالتخفيف . و « كذبوا » بالثديد مع البناء للفعول ، أى كذبهم غيرهم ، أى أن الانبياء ظنوا أن المشركين رموهم بالكذب ، ولكن الظن هنا لا يلائم المعنى ، فأول الظن بمعنى العلم ، وبعضهم جعل القراءة على أصلها « كذبوا » على معنى : (وظنوا) أى المشركون (أنهم) أى الانبياء (قد كذبوا) ، كما أول ذلك بتأويل آخر : (وظنوا) أى الرسل (أنهم) أى المشركين (قد كذبوا) .

وهذه المحاولات التفسيرية فى تبرير هذه القراءة « كذبوا » والعمل على إنقاذها ، دليل على أنها هى القراءة الأصلية ^(١) . ويدل على ذلك أيضا القمص التى صاحبت هذه القراءة ، والمعالجات التى عولجت بها : سأل فى من قرئش سعيد بن جبير فقال له . يا أبا عبد الله ، كيف تقرأ هذا الحرف : فإنى إذا أتيت عليه تمنيت ألا أقرأ هذه السورة : « حتى إذا استئثس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا » ؟ قال : نعم ، حتى إذا استئثس الرسل من قومهم أن يصدقوهم وظن المرسل إليهم أن الرسل قد كذبوا . . . وفى رواية أن السائل هو مسلم بن يسار ، فقال : يا أبا عبد الله ، آية بلغت منى كل مبلغ ، فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا أو نظن أنهم قد كذبوا ، وعندما أجاب سعيد بهذا الجواب قال الضحاك بن مزاحم : ما رأيت كاليوم قط رجلا يدعى إلى علم فيتلکاً ، لو رحلت فى هذه إلى اليوم كان قليلا (الطبري ج ١٣ ص ٥٥) .

(١) هذه القراءة هى القراءة التى جاءت عند الزمخشري فى الأصل .

وفي سورة يوسف آية ١٢ - حيث يتحدث أخوة يوسف إلى أبيهم عندما بيتوا أمرهم: «أرسله معنا غدا يرتع ويلعب». وقد رويت قراءات في كلمة «يرتع» (وهل هي من رتع؟ أو من رعى؟ ومن هذه القراءات جاءت هذه الأشكال النحوية: يرتع، يرتع، ونزع هذا كله؛ فالذي يهنا هو قوله (تعالى): «ويلعب» وهي القراءة المشهورة، ولكن الزخشرى والبيضاوى جعلوا النص القرآني المفسر عندهم: «ولعب» وجعلوا قراءة «ويلعب» قراءة مروية فقط، والذي يظهر في الحقيقة أن القراءة الأولى: «ولعب» هي القراءة الأصلية؛ فقد جاء في آية ١٧ من هذه السورة - عندما أخبر إخوة يوسف أباهم بموت يوسف: «إنا ذهبنا نستبيع» بلفظ المتكلم، وقد تركت هذه القراءة لقصد طيب؛ فإن الطبرى في تفسيره جعل هذه القراءة: (لعب) لبعض البصريين، خلافاً لقراءة الكوفيين: «يلعب» وأنها قراءة أبي عمرو، وذكر هذا الخبر: «كان أبو عمرو يقرأ: (نرتع ولعب) بالنون، فقلت لأبي عمرو: كيف يقولون: لعب وهم أنبياء؟ قال: لم يكونوا يومئذ أنبياء». فترك قراءة البصريين - تلك القراءة التي جعلها الزخشرى أصلاً في تفسيره - جاء من تنزيه أولاد الأنبياء الذين سيكونون أنبياء؛ (١) فإن اللعب الذي يمكن أن يريده لا يتفق ومكانة النبوة العالية،

(١) نبوتهم محل اختلاف عند العلماء (وقد اختلف في استنبأهم - الكشف عند سورة يوسف آية ٩٨) وقد ألف السيوطي رسالة في ذلك (Brockmann 2, 146 No 20) وفي حديث ضعيف أن يعقوب دعا ربه عند الفجر (وهو وقت الإجابة 124 Vorlesungen) فأمّنوا على دعائه، فأوحى الله إلى يعقوب: قد عفوت عنهم وجعلتهم أنبياء (إحياء ج ١ ص ٢٨٥). وأسباب طلب العفو التي وردت كثيرة، وقد عدوا لهم في سورة يوسف آية ٨ - ٢٠ أكثر من أربعين معصية (إحياء: ج ٤ ص ٣٣٠).

ولا يصح التفكير في أن يحىء القرآن بمثل هذه الرغبة منهم : ولم يلتفت أصحاب هذه القراءة إلى الآية الأخرى : « نستبق » .

وقد حصل مثل ذلك في مسألة ابن يعقوب (سورة يوسف، آية ٨١) - عندما أخفى يوسف الوعاء في متاع أخيه - : « إن ابنك سرق » . وهذا اعتراف بمعية بنيامين . وقراءة الكسائي تبطل مثل هذا التصرف ؛ فقد قرأه : « سُرق » أى نسبت إليه السرقة ، وقرأ أبو الخطاب الجراح في إحدى ليالى شهر رمضان - عندما كان إماماً في الصلاة للخليفة المستظهر - بهذه القراءة وبعد الصلاة أعجب الخليفة الذى كان يهتم بالمسائل الدينية بهذه القراءة ، وقال : « إن هذه القراءة فيها نزيه لأولاد النبي عن السرقة » (١) .

وأحب أن أشير في هذا المقام - زيادة على ذلك - إلى أن مثل هذه الاعتبارات الدينية وجدت لها - كذلك - مجالا في ألفاظ الحديث ، التى تحتل نصوصها - من أول الأمر - أكثر مما يحتمله القرآن ، ويتناولها الإصلاح بسهولة (٢) . ونختار هنا - بقصد - مثالا صغيرا ؛ لنرى إلى أى مدى يحتاط العلماء المسلمون في أمور العقيدة ؛ فقد جاء في الحديث : « وكان النبي جالسا ، إذ جاءه رجل يسأل ، أو طالب حاجة ، فأقبل عاينا بوجهه ، فقال : اشفعوه فلتؤجروا وليقض الله على لسان نبيه ما يشاء » ، أى أن ما سأجيب به السائل بعد شفاعتكم ليس من عندي ، ولكنه يوافق ما قضى به الله (٣) . وقد عبّر عن ذلك بقوله : « وليقض » أى أن الله يجب عليه ذلك ؛ ولكن

الاعتبارات
الدينية
في الحديث

(١) تاريخ الخلفاء للسيوطي (القاهرة ١٣٠٥) ص ١٧٢ . عن السلافي أن أبا الخطاب

حدث بهذا .

(٢) بعض هذه المثل توجد في : Vorlesungen, 125

(٣) البخاري ، كتاب الأدب رقم ٣٦٠٠

هذا أمر لا يليق اعتقاده [عند أهل السنة لا المعتزلة] (١)؛ فإن الله لا يجب عليه شيء، فأصالح الحديث هكذا: (ويقضى الله) (٢)، وبهمذا يرتفع الإيجاب عن الله.

الدفاع
عن بعض
القراءات

وأحيانا ما تتوجه الجهود إلى الدفاع عن بعض القراءات ودفع ما عداها، عند ما يظهر في بعض الأوساط الدينية أن القراءة الأولى غير منتجة، ومن ذلك المثال الذى أضيف إلى ابن مسعود (٣) المعروف بحريته في القراءة؛ ففي آية ١١٩ من سورة التوبة: «اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ» فقد ظهر لبعضهم أن الإنسان قد يكون مع الصادقين ولا يكون صادقا، فلا يكفي ذلك لصدقه، فقرأوا «وكونوا من الصادقين». فحكى عن ابن مسعود هذا الخبر، قال: لا يصلح الكذب في جد ولا هزل، ولا أن يعد أحدكم حبيبه ثم لا ينجزه، اقرءوا — إن شئتم —: «وكونوا مع الصادقين». فهل فيها من رخصة؟ (٤) ١٩



القراءات
واممال
الكتاب

وأحيانا ما ترد الروايات في القراءات بغير أن تعتمد على أسباب وثيقة؛ بأن تكون القراءة جاءت بسبب إهمال من الكاتب، والقراءات التي ذكرناها وردت وقد قصد فيها إصلاح ما جاء في قراءة أخرى، والمواضع التي تحتوى على أشياء مخالفة للعربية، زعموا فيها أن الكاتب لم يلاحظ وجه الصواب في

Vorlesungen 104. (١)

(٢) القسطلاني ج ٩ ص ٣٢، وهذا الحديث بالاحياء ج ٢ ص ١٨٧.

(٣) لا نحتاج إلى أن نكرر أن هذه الأشخ من ليست مقصودة لذاتها، فما يذكر من هذه الأسماء لا يمثل عندنا إلا الجهود والآراء التي كانت عند السلف القدامى في الاسلام، أما أسماء هؤلاء السلف فلا تعيننا في الغرض الذي نقصده.

(٤) الكشف عند هذا الموضع (ج ١ ص ٤١٣).

كتابته ، فبقيت القراءة - مع هذا - متروكة لها ، وأخيراً أجمد النحويون أنفسهم بكل ما أوتوا من فهم في تصويب هذه المواضع وتبويرها (١) ، وأخذ الكوفيون والبصريون في جدالهم يخالفون الفقهاء من مواعظهم : أما المدرسة القديمة فلم تحاول شيئاً من ذلك ، بل رأت أن تتمسك - بحرية وبأصلوب شريف - بهذه الأشياء المخالفة للعربية الصحيحة في القرآن : عن الزبير بن العوام قال قلت لأبان بن عثمان بن عفان : ما شأنها كتبت « لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ » ؟ قال : إن الكاتب لما كتب [لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ] ، حتى إذا ما بلغ ، قال : ما أكتب ؟ قيل له : اكتب [والمقيمِينَ الصَّلَاةَ] ، فكتب ما قيل له . وعن هشام بن عروة عن أبيه أنه سأل عائشة عن قوله (تعالى) : « وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ » ، وعن قوله (تعالى) : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِثُونَ » ، وعن قوله (تعالى) : « إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَٰنِ » فقالت : يا ابن أخي ، هذا من عمل الكتاب أخطأوا في الكتاب . (الطبري ج ١ ص ١٨) .

وقد اعتبرت هذه النظرية في مواضع أخرى تحتوي على صعوبات من هذا القبيل النحوي ، (٢) وقد أجزت هذه الاحتمالات من غير تردد كثير ، كما نسبت إلى ابن عباس (في سورة النور آية ٢٧) قراءة [تستأذنوا] بدلا من [تستأنسوا] ، نسبها إليه سعيد بن جبير بأن هذا (سقط - خطأ) من الكتاب (طبري ج ١٨ ص ٨٧) . فالزجوع إلى أبان وعائشة

(١) مثل ما جاء في سورة طه آية ٦٣ : « إِنَّ هَٰذَا لَسَاحِرَٰنِ » (القرى ج ٣

ص ٥٢١) .

(٢) Nöldke 1,237. (٢)

وابن عباس وغيرهم من أعلام الأمة الإسلامية القديمة ، أمر غير تاريخي بطبيعة الحال ، فهي ترجع - على كل حال - إلى التفسير في العهد الأول ، وتدل - على الأقل - على أن الناس شرعوا - في حكمهم على نص الكتاب - يستندون إلى أعلام قدماء لا خلاف فيهم ^(١) .

٢

القراءة
في صدر
الاسلام

وفيما ذكرناه ولا حظنا من القراءات تتمثل المرحلة الأولى لتفسير القرآن. وإنه ليصح لنا - بناء على مدى معارفنا - أن نستنتج أنه فيما يتعلق بالإجماع على المصحف في الإسلام ، وتركيزه في نصوصه المقدسة قديما ، سادت حرية واسعة وصلت إلى درجة من حرية الأفراد ^(٢) ، كأنهم كانوا لا يبالون أن يَرَوُوا القرآن بشكل مماثل تماما لأصله القديم ^(٣) .

ويتبين لنا كيف وصلت هذه الظاهرة إلى قمتها من هذا الخبر : وهو أن عثمان كان يقرأ أحيانا القرآن بغير القراءة التي جمع الناس عليها ، وصدقها : ففي سورة آل عمران آية ١٠٤ : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » زاد عليها عثمان : فعن صحيح أنه قال : سمعت عثمان يقرأ : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » ويستعينون الله على ما أصابهم [(طبري ج ٤ ص ٢٦)] ؛ كما أنه روى أن زيد بن ثابت - الذي طلب إليه الخليفة أن يجمع القرآن - قرأ بغير هذه القراءة المجمع عليها ؛ فقد قرأ آية ٢٢ من سورة يونس بدلا من : « هو الذي يسيِّركم في البر والبحر » : « هو الذي ينشركم » ،

(١) قارن الطبري - أيضا - في ج ١٧ ص ٢٤ ، والواقعة التي ذكرها .

(٢) في رواية عند القسطلاني ^١ ما يخالف هذا (ج ٧ ص ٥٠٠) فضائل القرآن باب ٣ « أن أصحاب القراءات المختلفين في قراءة عثمان يكفر بعضهم بغضا » .

على حدّ قوله (تعالى) : « فانتشروا في الأرض » ، وقوله : « فإذا أنتم بشر
تنتشرون »^(١) . وقد قال الرسول لعمر : « يا عمر ، إن القرآن صواب كله ،
ما لم يجعل آية رحمة عذابا ، أو آية عذاب رحمة » . وفي رواية : « كما شاف
كاف » (طبري ج ١ ص ١٠) أي أنها كلها صواب ما دام معنى الكلمة
لا يختلف اختلافا أصليا . وهكذا يرجع - أولا - إلى المعنى الموجود في النص
من غير تمسك بقراءة محدودة ، وهي فسكرة تتعلق بالقراءة في الصلاة التي
أجاز بعض أعيان الصحابة^(٢) « القراءة بالمعنى »^(٣) فيها ، ولو خالفت شكل
القرآن . ويتبين لنا إلى أي مدى وصل عدم الاهتمام بذلك من قراءة « سورة
الفتاح » ، وهي السورة المفروضة في الصلاة منذ وقت بعيد ؛ فقد قرأ
عبد الله بن مسعود بدلا من « انهدنا الهراط المستقيم » . اللفظ المرادف :
« أرشدنا »^(٤) ، ومعنى الاثنين واحد ، وقد حكى عن ابن مسعود هذه الكلمة
الطامة : « لقد سمعت القراء ووجدت أنهم متقاربون ، فاقروا كما علمتم ؛ فهو
كقولكم : هلم وتعال »^(٥) . وحكى عن المحدث الصالح عبد الله بن المبارك
(المتوفى سنة ١٨١ هـ) أنه كان لا يردّ على أحد إذا قرأ^(٦) ، ولما تدهم
هذه الحرية ويكون لها وجه من الحق ، رويت عن النبي ﷺ أحاديث
تبيّن ذلك .

(١) الكشف ج ١ ص ٣٤٣ .

(٢) الالتقاء السيوطي (فصل ٢١ : ٥) ج ١ ص ٩٧ الذي رفض هذا الجواز بتوسع .

(٣) مثل رواية الحديث (Muh. Stud. 2, 201) ، ويمكن أن يرجع فيما جمع هناك
من المواد إلى هذه الأخبار أيضا : ابن سعد ج ٥ ص ٣٥٣ س ٢٣ ، ج ٧ ق ١ ص ١١٥
ص ٢٥ (وخلافه نفس المصدر ص ١٤١ س ١١) ذهبي تذكرة الحفاظ : ج ٢ ص ١٧٢ .

(٤) الكشف ج ١ ص ٩ ، ١٠ .

(٥) ياقوت (طبع مرجليوث) ج ٢ ص ٦٠ ، ١٢ والرواية عن علي بن حمزة الكسائي

(٦) تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٢٥٢ .

على أنه مما يظهر غريباً أن يروى كلام الله في شكل آخر غير ما كان يقرأ به الرسول نفسه في قراءته للقرآن (١) ؛ ففي سورة التوبة آية ١٢٩ قرئ : « مِنْ أَنْفُسِكُمْ » بدلاً من : « مِنْ أَنْفُسِكُمْ » ؛ وروى ذلك على أنه قراءة الرسول وفاطمة وعائشة (٢) . وهناك مثالا أوضح : قصة عبد الله بن سرح — أخى عثمان من الرضاع . وقد أسلم يوم الفتح ، وارتد بعد وفاة النبي ، قيل عنه : إنه كان كاتباً للوحى ، حتى يتذرع بذلك لتوليته منصباً في حكومة عثمان — فقد زعموا أنه أثناء كتابته للوحى كان موضعاً لتأثير القرشيين ، فحكى أنه كان يحول النبي كما يريد ، فيقول : إنه كان يملئ على : « عزيز حكيم » فأقول : هل أكتب : « عليهم حكيم » ؟ فيقول النبي : « نعم ، كل صواب » (٣) .

وهذه الحرية — على كل حال — يجب ألا تمس الإيمان الثابت بسلامة
الوحى القرآنى من جهة ، ومن جهة أخرى يجب ألا تؤدي إلى منحنى الأوساط
والمفكرة المتشددة ، كما أنه لا يصح استعمالها بهذه السهولة المفروضة في الحرية ؛
فإن مبدأ التسامح لم يلاحظ على أنه من قبيل التساهل في الأمر ، بل لا بد
من الاعتراف بمبدأ بصرته ذلك . ويظهر لنا كل ذلك جلياً من هذا الخبر

(١) وقد جاءت في الحديث — أيضاً — بعض كتابات من القرآن مخالفة لقراءة المشهورة (البخارى : توحيد رقم ٢٩) : « أوتوا » بدلاً من « أوتيتم » (سورة الاسراء آية ٨٧) ، والأولى قراءة الأشمس .

(٢) الكشف في هذه الآية ، وفي خبر عن النخعي أنهم كانوا يكرهون أن يقال : قراءة عبد الله ، وقراءة سالم ، وقراءة أبي ، وقراءة زيد (الجاحظ في الحيوان ج ١ ص ١٦٤) .
(٣) أسد الغابة ج ٣ ص ١٧٣ « وكان يبدل القرآن » ابن الشحنة في روضة الناظر (على هامش ابن الأثير القاهرة سنة ١٢٩٠) ج ٧ ص ١٤٧ . قارن : Casanova (Mohamed et le fin du monde 101. وقد أضيفت لابن سرح روايات أخرى في ذلك : Nöldke, 1,46 unten .

الذي يرجع إلى صدر الإسلام^(١) ؛ ففي سورة الواقعة آية ٢٨ : « وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ . فِي سِدْرٍ مَخْضُودٍ . وَتَلْحِقُ الْمَخْضُودُ . قَرَأَ رَجُلٌ عِنْدَ عَلِيٍّ : « وَطَلَعَ مَنْضُودٌ » فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ : مَا شَأْنُ الطَّلَحِ ؟ إِنَّمَا هُوَ « وَطَلَعَ مَنْضُودٌ » ، ثُمَّ قَرَأَ : « طَالَعَهَا هَضِيمٌ » فَقُلْنَا : أَلَا نَحْوُ لَهَا ؟ فَقَالَ : « إِنْ الْقُرْآنَ لَا يَهَاجُ وَلَا يَحْوُلُ » (طبري ج ١٧ ص ١٠٤) .

وقد نتجحت مع ذلك — نصراً للقرآن الكريم — فكرة التوسط : فلم يحكموا بإبعاد قراءة قرآنية بما (لا يهاج به القرآن) ، ومن جهة أخرى لم يحوّزوا الحرية المطلقة . والتصديق بالقراءة يحدد طريقته في الروايات المأثورة في (علم القراءة) ، وهو العلم الذي تطوّر بعد ذلك ، وكان ذلك هو المخرج والأساس لتصحيح القراءة ، أخذاً من كلام الرسول الذي قرأ كلام الله على سبعة أشكال مختلفة (على سبعة أحرف)^(٢) يصدق عليها كلها أنها كلام الله^(٣) . وهو حديث يشبهه فكرة التلمود في نزول التوراة بجملة لغات في وقت واحد ، وإن لم تظهر بينهما أية علاقة . ومن جهة معناه الصحيح الذي لم يتضح تماماً لدى علماء المسلمين — عدّ بعضهم له خمسة وثلاثين معنى^(٤) فهو على العموم لا يتعلق

فكرة
التوسط

(١) شك الناس لعبد الملك بن مروان من الأحاديث التي أنبأ بها إمامهم من المشرق ، شطب الناس : « يا أهل المدينة ، إن أحق الناس أن يلزم الأمر الأول لأنتم ، وقد سألت علينا أحاديث من قبل هذا المشرق لا نعرفها ، ولا نعرف منها إلا قراءة القرآن ، فآلزموا ما في مصحفكم الذي جمعكم عليه الإمام المظلوم ، فإنه قد استشارني ذاك زيد بن ثابت ، ونعم المشير . كان الإسلام ، فأحكم ما حكم ، وأسقط ما شئت عنهما » [ابن سعد ، ج ٥ ص ١٧٣ س ١٢] . فإنه يستنتج من ختمه لهذا الخطاب بأنهم القراء أن هذه الأحاديث كانت تدور حول القراءات . وربما كانت ضد الأمويين ، جاءت من قبل المشرق .

(٢) في هذا راجع : Nöldke, 1, 192.

(٣) فيما يتعلق بالعمليات ، فإنه إذا لم يمكن أن تستنتج المسائل الفقهية من القراءات المخالفة لمصحف عثمان ، فإنه يجب — على كل حال — أن تلاحظ عند ذلك (ابن تيمية : رفع الملام عن الأئمة الأعلام) [القاهرة مطبعة الآداب ١٣١٨] س ٤١ .

(٤) قارن القسطلاني ج ٤ ص ٢٦٦ ومعانيه جمعت عند الباقى : كتاب ألف بادج ١

في الأصل باختلاف القراءات ، ولكنه من أجل هذه الإهاجة الكبيرة للقرآن ، فُسر الحرف (١) في وقت مبكر باختلاف القراءة ، واستعمل هذا الحديث لتعحيح هذه الحالة الواقعة وتنظيمها (٢)؛ فقد حدث النبي بهذا عندما عرضت عليه هذه الاختلافات في قراءة القرآن (٣) .

وإنه لا يمكن أن يقبل ، حتى بهذه المعنى الذي فسر به الحديث ، ذلك الحديث الذي ورد في كتب الحديث المعتمدة ، بالرغم من أن أحد الأعلام وهو أبو عبيد القاسم ابن سلام (المتوفى سنة ٢٢٣ أو ٢٢٤ هـ) كان يراه شاذاً غير مسند (٤)؛ نقول : إنه - بالرغم من كل هذا - لا يمكن أن يقبل أن يكون قد قصد بهذا العدد (سبعة) عدد محدود ، وإما هو على الأكثر ، كما هو في استعماله ، يقصد به مطابق الكثرة (٥) ؛ فالقصد أن القرآن نزل على أحرف كثيرة ، وكل يعتبر على قدم المساواة بأنه كلام الله (٦) .

وكما خطت إلى الإمام أمور التهذيب والتنظيم للأعمال في محيط الحياة الدينية ، كما كانت الحاجة ماسة - فيما يختص بالقرآن - إلى الحد من هذه الحرية التي لا زمام لها ، ولم يكن أمراً عملياً أن يقام سد كامل إزاء هذه الحرية ،

(١) في خبر غرض - عندي - في ابن سعد ج ٦ ص ٦٧ س ٢٥ (أن أبا وائل كان يكره التعبير بحرف ، ويستعمل بدل ذلك دائماً لفظ (اسم) .

(٢) وكل من يكون عنده علم بالقراءات يقال له : « صاحب حروف وقراءات » . الذهبي طبقات الحفاظ ج ١ ص ١٩٧ ، وقارنه في ص ٣١٢ « إمام حافظ في حروف القراءات » .

(٣) البخاري : خصومات رقم ٣ ، فضائل القرآن رقم ٥ ، استنباط المرتد رقم ٩ ،

صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٥٥ .

(٤) البلوي : ألف باء ج ١ ص ٢١٠ .

(٥) انظر : Nöldke 1, 50 . وقارن القافى عياضاً عند الزرقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٣ .

(٦) وقد جاءت في الفقه هذه المسألة المختلف فيها : هل يجوز أن يختلف حرفا الإمام

ولما موم في القراءة ؟ راجع في ذلك طبقات الشافعية للسبكي ج ٤ ص ٢٤٠ .

وأن يأخذ القرآن شكلا واحدا كاملا ؛ وكما أنه فيما يختص بالحياة التعبدية والقانونية عند الاعتراف باختلاف المذاهب - قد وضع مبدأ يحدد من الحرية التي لا زمام لها بشرط ، وهو أن الاختلاف في العمليات لا يجوز إلا في حالة ما إذا كان معتمدا على حديث أو قول للمصاحبة والتابعين ، وأنه - من جهة أخرى - لا يسمح بالحرية إلا في حدود مخصوصة ؛ فكذا في مسألة القراءة ؛ فإن مسألة الحرية والتصرف الفردي قد سويت نهائيا بالمساواة في الشكل .

فهذه القراءة وحدها التي تكون معترفا بصحتها ^(١) ، وهذه القراءة التي جاءت للإعجاز عن الإتيان بمثلها ، هي تلك التي تكون مستندة إلى أعلام معروفين ؛ فكل قراءة بهذا المعنى تكون من كلام الله المعجز ، ولا يجوز الخروج عن هذه القراءة المسندة .

القراءة
المعترف بها

ويعتبر أول من حاول نقد القراءات المختلفة ، وببحث وجوه النظر المختلفة التي تقوم عليها ، ونقد الأسانيد التي تستند إليها نقدا قويا ^(٢) - هرون ابن موسى البصري اليهودي الأصل (توفي بين ١٧٠ - ١٨٠ هـ) الذي كان موليا للأزد ، وبالرغم من أنه كان قد رآهم منزليا ، فقد اعتبره البخاري ^(٣) ومسلم ، وقال

(١) قيل عن أبي بكر محمد بن قاسم الأبارني المتوفى سنة ٢٣٧ أو ٢٣٨ هـ (مؤلف كتاب الأضداد طبعة هوتسما) الذي ألف كتابا كثيرة في علوم القرآن (Flügel, Gramatische Schulen) 169 : إنه ألف كتابا في « الرد على من خالف مصحف عثمان » أو « العامة » . ويرى [هوتسما] أنه متفق مع كتاب ذكر في الأضداد . ولكن الذي يظهر أنه كتاب في الرد على التابعين لا في القراءات ، ولم يصل إلينا واحد منهما .

(٢) « هو أول من تتبع وجود القراءات وألغى الشاذ منها وبخس على إسنادها » .

(٣) البخاري : الاعتصام مثلا رقم ٢٧ حيث سماه هرون الأثور .

عنه يحيى بن معين : إنه ثقة (١) .

ومع هذا فإن تلك الناحية النقدية لتحديد الحرية كانت من نوع مرندائما ، وليست نظرا موضوعيا للقرآن قائما على الإحاطة الواسعة بالقراءات القرآنية ؛ فإن الرجوع إلى الأعلام الكبار ليس أمرا صعبا ، ما دام ذلك يتعلق فقط - بالتصديق القائم على السماع ؛ وأغلب الاختلافات في القراءات التي ذكرنا أمثلا منها ، يرجع إلى رجال موثوق بهم من أهل القرن الأول ؛ إلى ابن عباس وعائشة وعثمان صاحب القراءة ، وإلى ابنه أبان ، وإلى قراء معترف بهم ، كعبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب ، وهؤلاء قد أنثى عليهم التابعون وغيرهم ، مثل قتادة وجاهد .

وهنا يقوم التفسير اللفظي لهذا الحديث الغامض «الأحرف السبعة» ،
القراءات السبعة
وكما وجدت في الفقه أربعة مذاهب ، كذلك في القراءات وجدت — على مدى الوقت — سبع طرق ، وكل طريقة تمثلها مدرسة معترف بها ، ترجع قراءتها إلى إمام ترتبط باسمه ، مستندة إلى أحاديث موثوق بها ، وعليها يجب أن يقتصر في قراءة المصحف (٢) .

وبناء على هذا فإنه يطلب من كل عارف بعلوم القرآن أن يعرف القرآن على هذه القراءات السبعة كلها ، وبغير هذا لا يستحق لقب قارى أو مقرئ (٣) . وقد رفع من شأن هذه الناحية الفنية عند العلماء ؛ فكثيرا ما يضاف إلى العالم لقب

(١) الخطيب البغدادي عند السيوطي في بغية الوعاة ص ٤٠٦ ، حيث أصلها : [وجوه القراءات] بدلا من [وجوه القرآن] .

(٢) راجع في تطور تثبيت هذا الوضع : Brockmann 1, 189

(٣) هشام بن عبيد الله الرازي (المتوفى سنة ٨٣٦) عند عبد البر في جامع بيان العلم وفضله ص ١٢١ .

المقرئ^(١) . وصحة القراءات كلها على التساوى^(٢) كان واقعة عملية : يقول الشعرائى فى حديثه عن (قرأه زمانه) : إن قراءة كل كلمة بكل الروايات المصدق بها كان أمرا معروفا^(٣) . وذلك بالرغم من أن إجازة القراءة الواحدة كان قد وزع على البلاد الإسلامية .

ويجب ألا ننسى أنه بعد هذا التمكن قد تعدى عامل الحرية هذه الحدود السبعة ؛ فالمقدسى الرحالة (فى الثلث الأخير من القرن الرابع الهجرى) قسم القراءات السائدة فى وقته إلى أربعة أنواع ، لكل إقليم قراءة ، وذلك من ثلاث عشرة قراءة مسندة إلى أصحابها ، وأضاف إلى ذلك : « إن الكل صحيح فى رأى أغلب الأئمة »^(٤) . وكذلك نسمع — من جهة أخرى — عن ثمانى^(٥) أو عشر قراءات وصلت إلى القرن التاسع^(٦) . وأخيرا قصرت القراءات

القراءات
الرائدة على
السبعة

(١) راجع لقب (سبعة زاده) الذى لقب به أبو الوزير الكبير كوتشك سعيد باشا ، لأنه كان سابع سبعة من أسلافه الذين كانوا أئمة فى أنجورد ، وكانوا يقرءون على سبعة أحرف .
(Süssheim in Festschrift Hommel 2, 303.)

(٢) لا ينافى هذا تفضيل إقليم لقراءة خاصة من القراءات السبعة كما وصفت قراءة نافع بأنها قراءة أهل الجنة (وهى عند المقدسى قراءة أغاب أهل المغرب) . ألف إيالة وإيالة [طبعة بولاق ١٢٧٩] ج ٢٢ ص ٣٦٩ .

(٣) الدرر المنثورة فى زبد العلوم المشهورة [طبعة [Schmidt] 1914 (Petresburg) ص ٨ ، ٩ . ولا يظهر هل هذا الخبر مقصور على النسبة ؛ أو أن هناك قراءات أخرى غيرها ؟ .

(٤) ج ٣ ص ٣٩ س ١١ طبعة دى غوييه .

(٥) كتب إبراهيم بن عبد العزيز فى ذلك كتابا : (Yakut, Geogr. W. B., 1, 388, 7)

(٦) Brockmann. 2, 112 No 15.

على سبع مداد من (١) ؛ ثم افقها مع الأحرف السبعة في الحديث (٢) .

وبواسطة هذا التمسك بحدود ، وضع سد مانع من امتداد الأفكار الحرة . ولو كانت من نوع يوحى به العقل ، وبهذا أمكن التمسك - أخيرا - بركن قوى ، ضد طغيان الحري المطلق ، أو عدم التحديد الخفيف .

ومع هذا فإن هذه الجهود المتصودة للحد الحقيقي من الحرية في معالجة نصوص القرآن لم تنفذ على وجه عام . واستطيع أن نلاحظ في هذا القسم من العلوم الإسلامية التفكك والضمون ؛ فإن كبار العلماء قد تنازعوا في قاعدة هذه (الأحرف السبعة) وتحديدها : حيث أشاروا إلى هذه الحقيقة ، وهي أن تلك القراءات المسماة بالسبعة المجمع عليها ، والتي ترجع إلى أعلام من السلف لم تستنفذ - في الحقيقة - كل القراءات ، وأن هذا التحديد ليس إلا من وضع المتأخرين ، وليس له أساس أصلا في الأحاديث القديمة ، وأنه من الكذب والاحتيال ربط هذه المدارس السبعة بحديث (الأحرف للسبعة) . والفقهاء

عدم التقييد
بالقراءات
السبعة

(١) بجانب القراءات السبعة لابن مجاهد ذكرت على لأخص (قراءة النبي) فهرست ٣١ ، ٢٠ . قارن ما تقدم - وفي خبر آخر (قراءة على بن أبي طالب) سماني في ياقوت : المصدر المتقدم ج ٢ من ١١٨ - وقد ذكرت قراءة (ضرب) - بضم الضاد - المكرر في سورة الروم آية ٥٣ ، لا (ضرب) - بفتحها - على أنها قراءة النبي . راجع التفسير - وكذلك ذكر في تفهيم قراءة (شرب) - بفتح الشين - بدلا من : (شرب) بكسرهما ، شرب - بضمها - (سورة الواقعة آية ٥٥) بأسناد إلى الطبراني (المعجم الصغير من ٣٣) على أنها قراءة النبي . وقد أورد الترمذي بابا في صحيحه من (القراءة عند الرسول) محققا أنه غير واضح إمكان ظهور قراءات أخرى أو ادعاء ذلك بجانب قراءة راجعة للنبي نفسه . وقد يكون ذلك إنما جاء من أجل أن سلسلة الاسناد لقراءة النبي (كما يرى في الترمذي) ليست معترفا بها من الناحية النقدية .

المعروفون - وعلى الأخص علماء القرآن - سلكوا طريق الحرية : فأبو بكر بن العربي (قاضي أشبيلية ٥٤٦هـ) ، وأبو محمد مكي بن أبي طالب القيدي (المقري ٥٤٣٧هـ) ^(١) ، وهو العالم المعروف في القراءات ، وغير هؤلاء من أصحاب المصانة العلمية ، كانوا ضد هذا التحديد والقصر على سبعة ^(٢) . والمؤلف الأول لتاريخ الحروب الصليبية ، وصاحب التأليف عن نور الدين وصلاح الدين ^(٣) - ومع مكانته العالمية في التأليف الإسلامي وعلى الأخص الديني ^(٤) ، فإنه لم يوثق في هذه الناحية ^(٥) - وهو أبو شامة (توفي سنة ٥٦٦هـ) ، تكلم برأيه بعزم وصدق ، فقال : إن (إجماع العلماء) يخالف تعليق حديث (الأحرف السبعة) بهذه المدارس السبع ^(٦) . وقد ألف أبو شامة كتابا خاصا في معنى حديث الأحرف السبعة ^(٧) ، يستتبع منه هذا الرأي .

-
- (١) Brocklmann, 1, 406. وكانت لابن حزم صلة شخصية به ، (ملائج ٤ ص ١٢٥) .
 (٢) نجد هذا مع الحكم في المسألة في الاقتان (فصل ٢٢) ج ١ ص ١٠٠ - ١٠٣ .
 (٣) Brocklmann 1, 317. ومن أعماله التاريخية اختصاره لتاريخ دمشق لابن عساكر . وقد ذكر المقري (ج ١ ص ٦٥٩) أنه ألغى دروسا عن هذا المختصر بدمشق .
 (٤) وقد اعتبر مجتهدا ، ومن الغريب أنه لم يكن علي الأقل معروف (كقوله) في المذهب الشافعي (ابن حجر الميمني : الفتاوى الحديثية : ص ١٢٤) .
 (٥) ويأتي هنا على الأخص ما ذكرته في مقدمة كتابي *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja - Sekte* 2 Anm. وكذلك ما ذكره عند السيوطي « المرشد الوجيز » . وقد كتب منه النووي تعليقا وخلفه في حلقة الدرس (وقد ذهب عنى ووضع هذا النص) في عمله ضد البدع : الباحث على إنكار الحوادث والبدع .
 (٦) الرزقاني على الموطأ ج ١ ص ٣٦٤ ، الاقتان (الفصل ٢٢) ج ١ ص ١٠٠ ، وقد صور علماء آخرون هذه الأفكار لهؤلاء (الموام) بأنها « جبل تبيع » . إقتان (فصل ١٧) ج ١ ص ٦٣ .
 (٧) Nöldke, 1, 50, 4.

وفي الواقع أنه في العصور المتأخرة لم يبق الناس عند هذه القراءات السبع أو العشر ؛ فالقسطلاني شارح صحيح البخارى - الذى دُفن في اليوم الذى انتهر فيه السلطان سليم العثمانى ، ودخل بلاد النيل - يرجع كثيرا فى كتابه ^(١) إلى كتاب له عن «القراءات الأربع عشرة للقرآن» ^(٢) ، والريقة العامة (تودد) أثنى الناس عليها ؛ لأنها كانت تقرأ القرآن بالسبع والعشر والأربع عشرة ^(٣) .

وهذه النظرة تتفق تماما مع ما كان فى العصر القديم عند أهل السنة إزاء القراءات ؛ فهم يرون أن الحكم على القراءات الراجعة إلى القراء القدماء بأنها شاذة ، وإبعادها - زيادة على ذلك - من طريق القراءات المعروفة ، أمر لا يجوز ^(٤) .

ولقد عرفنا أن الصحابين عبد الله بن مسعود وأبى بن كعب قد بدأ على أيديهما - فى الأصل - أمر القراءات فى المصحف . وكثيرا ما يعسد من الصفات المكروهة بين أصحاب المذاهب الكلامية على الأخص ، رد

(١) «كتابى الكبير فى القراءات الأربعة عشر» ، مثل ما جاء فى (العلم رقم ٨ ج ٦ ص ٩٩ ، (فضائل الأصحاب رقم ٦) ج ٧ ص ١٤٦ ، (التفسير رقم ٩٨) كذلك ص ٢٣٨ ، (التفسير رقم ١٥٨) ج ٩ ص ٣٧ ، (الأدب رقم ٣٨) قارن عن العصر المتأخر : Brockmann 2, 327 nr. 14

(٢) ويظهر هذا بخلافنا لما عند : Brockmann 2, 73, 4

(٣) ألف ليلة وليلة : ج ٢ ص ٣٦٠ (ليلة ٤٣٨) .

(٤) قال الذهبي - عند ذكره فى سورة الداريات آية ٥٨ - أن قراءة ابن مسعود شاذة (إنى أنا الرزاق) بدلا من (إن الله هو الرزاق) بعد أن ذكر ما استقر عليه الخلاف : «إنه لا يجوز اعتبار هذه القراءة شاذة ، لأنها جاءت عن شيخ موثق به ، وأن الاختلاف فى القراءة كان حقيقة فى يوم من الأيام» . (تذكرة الحفاظ ج ١ ص ٣٥٩ فوق) .

قراءة هذين الصحابييين ؛ فقد قيل عن ضرار بن عمرو : إنه رد قراءتهما ، ولم يعترف بأنها من كلام الله (١) .

ومن المقاييس لسد باب هذه الحرية ، طلب أن تكون القراءة موافقة للعربية ، وعلى أساس الخط العربي ، وهى شروط لا تتفق مع قراءة هذين الصحابييين والزوائد عندهما ، ومخالفتهما فى بعض الكلمات .

موافقة
القراءة
للعربية

وهنا يحىء - على الأخص - « المتكلمون » الذين لم تنف حريتهم عند حدّ إزاء المصحف المروى ؛ فهم يقولون : إنه يجوز الاجتهاد والرأى فيما جاء من القراءات ، إذا كان فيه ما لا يتفق مع العربية ، ولا يصح فى استعمالها ، ولا أهمية عند ذلك من أن تكون هذه القراءات المستنتجة لا يمكن إرجاعها إلى الرسول (٢) .

حقاً أنه لا بد وأن تحوز مثل هذه الحرية الفردية القبول من شيوخ أهل السنة المعترف بهم ، ولا يجوز أن تحمل طابع الجراءة التى لازمام لها ، (٣) أو أن تدار فى نصوص القرآن هذه المناقشات المدرسية ، وزيادة على هذا يجب

(١) البغدادى ، كتاب الفرق ص ٢٠٢ .

(٢) الاتقان (الفصل ٢٢) ج ١ ص ٩٧ .

(٣) وفى بعض الأحيان صحف القرآن - أيضاً - على وجه التندر والمزاح ، وطبعاً بدون أن يريدوا بذلك أن يكون هذا حقيقة واقعة ، فقد حكى عن عثمان بن أبى شبة الكوفي شيخ البخارى (المتوفى سنة ٢٣٩ هـ) وأحد الحفاظ الكبار - أنه كان مزاحاً فيما يتصحف من القرآن (تذكرة الحفاظ للذهبي ج ٢ ص ٣٠) . وأضاف إلى ذلك قوله : « ولعله تاب » . ولكنه كثيراً ما يأخذ فى تفسيره بمثل هذه القراءات المكروهة ، ومن أجل ذلك أنكر عليه الدارقطنى فى (كتاب التصحيف) قدرته واعتباره كعارف بالقراءة (القسطلانى ج ٢ ص ١٤ فى كتاب الجنائز رقم ٣٨) . وقرأ مرة بعض الندماء بخصوص

أن يستدرك هذه القراءة المخالفة «جماعة من القراء» يستطيعون أن يدعموها،
ممن يرتفع فوق عالم الشخصيات، فلا يُخطئ بهذا المعنى ويردّ (ويدخل في هذا
أيضاً احتمالات المتكلمين) يكون شاذاً حتى عندما متمسكين بالحرية، ولا يؤخذ
به عند قراء القرآن^(١). رقاء تناول أهل اللغة هذه الشواذ أيضاً في أبحاثهم^(٢)،
ولسكن الباحثين الدينيين في القرآن يقفون منهم موقف الرفض، ويحكمون
عليهم - أيضاً - بالخطأ.

وإلى وقت متأخر نجد مؤلفات لأهل السنة يناقشون فيها بشدة تلك
الآراء الطليقة^(٣)؛ فإنه كان - ولا يزال - هناك رهوس مفكرة مستقلة
أهل السنة
والقراء
بالشواذ

== الأكراد == الذين كانوا يسكنون حول شاهرور - بدلا من قوله (تعالى): «الأعراب
أشد كبرا» . . . : «الأكراد أشد كبرا» . . . وقال في هذا المقام : «إن الله لم ير حل
إلى [شاهرور] حتى يعرف ما عليه هؤلاء الأكراد من سوء» (Yakut. Geogr. W. B.
(20, 341, وقد سكي السبكي (الطبقات ج ٥ ص ١٢٩) أنه عند ما دفن هبة الله الجيزي، الذي
كان من كبار القراء، قرأ عليه بعضهم : «وانه لعلم الساعة» بفتح العين واللام بدلا من :
«لعلم الساعة» بكسر العين وسكون اللام . (سورة الزخرف آية ٦١) قال السبكي : «والله
لكأن الآيات نزلت فيه لما مثله الناس من أن موت العلماء من أعلام الساعة وأثرها»

(١) الداني عند: Brocklmann I, 407 nr 6 (كتاب التعريف في القراءات الشواذ).
وقد ذكر الخوارزمي (توفي سنة ١٠٠٢ م) من المثل لهؤلاء المخترعين لتلك (النواذر) قراءة
أبي العبر (رسائل [طبع الاشتهار مطبعة الجواب] ص ٩٣).

(٢) ألف ابن جزي رسالة عن الأحكام النحوية في هذه للقراءات «المختسب في إعراب
الشواذ» Brocklmann I, 126 nr.7, Recher Z. A 22, 8 nr. 17

(٣) كتب شمس الدين النويري المالكي المصري (توفي سنة ١٤٥٣) كتابا في الرد على
هذه الشواذ من القراءات: (Kremer'sche Hschr: Brocklmann 2, 113 nr. 21
nr. 30.)

الفكر ، ولو أنها أغفلت أخطاء هؤلاء الظاهرة أو تساهلت فيها أو بررتّها في بعض الأحيان أيضا ، ولكنّها لم تعتبر هؤلاء القراء المجمع عليهم مقدّسين لا يمسون . وقد ألزم هؤلاء النقّدة موقف المعارضة الشديدة ضد أهل السنة ، وأنهم وإن جوزوا الحرية فيما وراء القراءات القانونية ، فقد رفضوا الاحتمالات الطليقة في الشواذ المكروهة ، وعدّوا ذلك من قبيل الخطأ^(١) . وقد أصابهم من جراء ذلك شيء من الاضطهاد ، ولو كانوا ممن عرف بالدين ، وذلك عندما يحاولون أن يبحثوا الأشياء المعترف بها والمجمع عليها ، في الوقت الذي لا يجسر فيه أحد على توسيع دائرة الحرية ؛ ففي سنة ٣٢٢ ، سنة ٣٢٣ أصاب عالّمين من القراء ضررٌ كثير ؛ لأنّهما أرادا أن يقرأا بقراءات مخالفة للصّحف العثماني ، فأما أحدهما فهو [ابن شنبوذ]^(٢) ، شيخ معافي بن زكريا ، أحد الشهبان البارزين المنتسبين إلى الطبري الكبير^(٣) ، استحضره الوزير ابن مقالة — صاحب الخط المعروف — في مجلس الحكم من أجل قراءاته التي لا سند لها^(٤) ، واستحضر الوزير جماعة من أهل القرآن ، وأحضر ابن شنبوذ ، ونوظر بحضرة الوزير ، فأغلظ في الجواب للوزير والقاضي ومن حضر من

(١) ويوجد من العلماء أهل القراءات من أخذ بالشواذ — أيضا — زيادة عن القراءات العامة (ياقوت : طبعة مرجليوث ج ٣ ص ٢٦٥ ، السيوطي : بغية الوعاة ص ٢١٩ س ١٢ ، ياقوت — أيضا — ج ٥ ص ١١٣ س ٩) .

(٢) تلميذ القارئ المسكي أبي محمد إسحق الخزاعي من شيوخ الانزلي في [كتاب أخبار مكة] (طبعة وستنفلد) ج ١ ص ١٦ س ١١ ، وما ذكره لوزن في : Zeitschr. Fur Assyriologie 200, 27 فهو ابن شنبوذ آخر .

(٣) الذهبي طبقات الحفاظ ج ٣ ص ٢١٧ .

(٤) عدت في النهرست ٣٦ و ٢٧ ، وفي الملاحظات التي ميّقت عن هذا الموضوع .

القراء ، ونسبهم إلى قلة المعرفة ، فأمر الوزير بضربه أسواطاً ، فدعا — وهو يُضرب — على الوزير بأن يقطع الله يده ، ثم سجن ، ثم رجع عما كان يقرؤه وعاد — بعد ذلك — إلى ما كان عليه ^(١) ، ومن الغريب أن ذنبه هو أنه كان يقرأ بقراءة عبد الله بن مسعود وأبي بن كعب !

ومن مدرسته — أيضاً — أبو بكر العطار المقرئ ، الذي أصيب كذلك بالعذاب من جرّاء قراءاته ، وأدّى ذلك إلى أن نُسِرت كتيبه التي تحتوى على هذه القراءات ، وبالرغم من أنه — أيضاً — لم يتخلص من المتابعة المستمرة بعد ذلك ، وصارت له سمعة سيئة ، فقد قيل : إنه بقي إلى آخر حياته متمسكاً بقراءاته . ^(٢)

وكان لا يرضى أهل الدين تدخل اللغويين — على الأخص — ^(٣) ، بالرغم من أنهم كانوا يبذلون جهداً كبيراً في حل المسائل اللغوية المعقدة في القرآن بدون أن يغيروا شيئاً من النص الأصلي ^(٤) ؛ ومع هذا فقد اعتبروهم — على العموم — غير مقبولين في أمور القراءة ، وأنهم ليسوا على استعداد لذلك ، حتى يتصرفوا — من وجهة نظرهم — في القرآن ^(٥) .

(١) كتاب توبه Z. D. M. G. 62, 20

(٢) Muh. Stu. 2, 240. ياتوت ج ٦ ص ٣٠٠ ، ٥٠٠ (طبعة مرجليوث) ، ومن ذلك بنية الوعاة للسيوطي ص ٢٦ ، قارن ابن الأثير في سنة ٣٢٢ ج ٨ ص ٢٣١ . أبو المحاسن (جونبول) ج ٢ ص ٢٨٩ .

(٣) نجد اتحاد الراوية والقراء وآخرين من اللغويين كحملة للقراءات معتبرين ، وقد روى الزحشمري في سورة البقرة آية ٣ قراءة (يؤقنون — بالهمز) عن الشاعر النائر أبي حية النميري ، وربما كان ذلك علي وجه غرابتها .

(٤) والمثال المهم في ذلك هو جهودهم حول سورة المجادلة آية ٣ في تعدية [عاد] باللام

LA S. V. 4, 310, 5.

(٥) كان هجوم النحويين على نصوص الحديث غير مقبول (Muh. Stud, 2, 239.)

وفي العصور القديمة اعترفوا أيضا - بقراءات كانت قد أظهرتها
الضرورة ، ووفق العلماء بين القواعد النحوية القديمة وبين تلك المخالفات
التي جاءت في أشكال الكلمات والجمل القرآنية ، ومثال ذلك : ما جاء في سورة
الحجرات آية ٩ : « وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا » فإن لفظ :
« طائفتان » مثنى مؤنث ، وفي « اقْتَتَلَا » ضمير جمع المذكر ، فقرأ بعض
القراء الذين أرادوا التوافق مع العربية : « اقْتَتَلَمَا » ، كما قرأ ابن أبي عملة :
« اقْتَتَلَا » كما قرأ عبيد بن عمير ، فسارت بها موافقة لقواعد النحوي (١)
أما في العصور المتأخرة ، فقد كان استعمال الاصطلاحات النحوية مأخوذا
على نحو غير طيب (٢) ؛ فنقد عومل المبرد اللغوي المشهور بمعاملة غير لائقة ،
عندما قال قولا أراد به تسوية بناء جملة من الجمل (٣) . ويدور ذلك حول آية
أخلاقية في القرآن عند تغيير القبلة إلى الكعبة [سورة البقرة آية ١٧٧] :
« لَيْسَ الْبِرُّ أَنْ تَوَلَّوْا وَجْهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ
مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَآلَمَلَئِكَ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ » ، فقوله
(تعالى) : « وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ » فمر على تأويل حذف مصنف ، أي بر من آمن ،
أو البر بمعنى [ذا البر] ، ولكن المبرد لم يقبل هذا ، فقال : « لو كنت ممن يقرأ
القرآن نهرأت [ولكن البحر] بفتح الجاء (٤) ، ومن أجل هذا بقي قرونا طويلة بعد

(١) الكشف ج ٢ ص ٣٤٣ .

(٢) يمكن أن يعتبر من الشاذ لقراءة المعنوية خطأ في النحوي (مثاله عند : Nöldke, Zur Gramm. d. klass. Arabisch 43, 8.) التي أراد التعداد تليها من الناحية
العربية : سورة البقرة آية ٥٧ « اثنتا عشرة » (11, 244, LA. S. V. schr G,)

(٣) فيما يتعلق بهذه الحرية في بناء الجملة وفي الترجمات العلمية لهذه التسويات راجع :

Nöldke. Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft 10 .

(٤) قارن الكشف في هذه الآية (ج ١ ص ٧٤) ، ومناقشة ابن المنير . ومع ذلك

فقد اقترح قراء مستتر بهم مثل ذلك في هذا الموضع لهذه الأسباب كما هو بالتفسير . وقد
لاحظ المبرد هذه الملاحظة ما يضاف في سورة البقرة آية ١٤٥ : حيث تظهر هذه الظاهرة في
بناء الجملة .

مرته وهو مغضوب عليه من أهل السنة ، الذين قروا [السيرة] وقالوا : إن في ذلك بلاغة القرآن وإعجازه . ولم يفت - أيضا - العالم الأريب الزمخشري (المتوفى سنة ٥٣٨ هـ) هذه الناحية من الإصلاح الدقيق في مثل هذه التصحيحات اللغوية :

في سورة الأنعام آية ١٣٧ : « وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم » وقد رويت قراءات في هذه الجملة القرآنية ، فقرأ أبو عامر^(١) : « زين . . . قتل أولادهم شركائهم » برفع « قتل » ، ونصب « أولادهم » وجر « شركائهم » على إضافة القتل للشركاء ، أى زين لهم قتل شركائهم أولادهم ، وقد فصل بين القتل والشركاء بالمفعول ، فلم يرض هذا ذوق الزمخشري^(٢) - وسنتكلم عنه بعد في فصل خاص - قال : « والفصل بينهما بغير الظرف فشىء لو كان في مكان الضرورات ، وهو الشعر ، لكان سمجا مردودا ، كما سمج ورد : [زج القلوص أبى مراده] ، فكيف به في الكلام المنشور ؟ فكيف به في القرآن المعجز بحسن نظمته وجزالته ؟ » . وقد رأى الزمخشري أن السبب الذي حمل أبا عامر على ذلك هو سبب يرجع إلى خطأ المصحف ، وذلك أنه رأى في بعض المصاحف [شركائهم] مكتوبا بالياء . وقد ناقش ابن المنير - القاضي الإسكندري المالكي السني - رأى الزمخشري العنيفة بعد قرن من الزمان ، فقال : « ولم يعلم الزمخشري . . . ضرورة أن النبي قرأها على جبريل كما أنزلها عليه ، ثم تلاها النبي على عدد التواتر من الأئمة ، ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرءون بها خلفا عن سلف إلى

(١) هي قراء الشاميين ، قارن : Karabacek, Ein Koranfragment der 9

Jahrundert (Wiener Sitzung. Phil, Kl. 184 Bd. No. 3) 36

(٢) قارن - أيضا - ملاحظته في سورة إبراهيم آية ٤٧ : (. . . مخلف وعده رسله) بنصب [وعد]

وخفض [رسله] .

أبي عامر ، فقرأها - أيضا - كما سمعها ، فهذا معتقد أهل الحق في جميع الوجوه السبعة :
 أنها متواترة - جملة وتفصيلا - عن أفصح من نطق بالضاد ؛ فإذا علمت
 العقيدة الصحيحة ، فلا مبالاة بعدها بقول الزخشري ولا بقول أمثاله من
 لحن أبا عامر . . . وأما الزخشري ، فظن أنها تثبت بالرأى ، غير موقوفة على
 النقل ، وهذا ما لم يقل به أحد من المسلمين . وما حمل على هذا الخيال إلا
 التغالى في اعتقاد أطراف الأقيسة النحوية ، فظنهم قطعية حتى يرد ما يخالفها ،
 وليس غرضنا تصحيح القراءة بقواعد اللغة العربية ، بل تصحيح قواعد
 العربية بالقراءة ^(١) . وهو مبدء أقره الزخشري نفسه بكل عزم فيما
 يتعلق بأنواع القراءة ^(٢) وقد جمع هذا السنى المخالف للزخشري - ابن المنير -

(١) غير الدين الرازى : نتائج الغيب ج ٦ ص ٦٩ قال فيما يتعلق بما قيل من أن
 عائشة وعثمان وغيرهما خطئوا القراءة المشهورة في سورة طه آية ٦٣ (إن هذان لساخران) :
 « إن المسلمين أجمعوا على أن ما بين الدفتين كلام الله (تعالى) ، وكلام الله (تعالى) لا يجوز
 أن يكون لحنا وغلطا . ثبت فساد ما نقل عن عثمان وعائشة أن فيه لحنا وخطأ » .

راجع ابن المنير على الكشف سورة الأنعام آية ١٣٨ (ج ١ ص ٣١٣) ، نظام
 الدين النيسابورى (في نهاية القرن الثانى عشر) تفسير غريب القرآن (القاهرة ١٣٢١
 على هامش الطبرى) ج ١ ص ٦ ، القسطلانى ج ٧ ص ١٤٦ (باب التفسير رقم ٩٨) :
 العربية تصحح بالقراءة لا انقراءة بالعريسة . ونجد مثل هذا - أيضا - عند على محمد
 (الباب) في مقطوعاته بالشر العربى (Paris 1911) (Le Beyan persan) وذلك
 معتبر - أيضا - في الاستعمال اللغوى في حديث الرسول (ونطق أفصح الفصحاء من
 أقوى الأدلة) : القسطلانى ج ٢ ص ١٦٥ (باب الأدب رقم ٦٢) في استعماله شجرة الثوم .
 (٢) في سورة النساء آية ١٦٢ عند كلمة (والمقيمى) التى قيل إنها من لحن السكتاب ، قال :
 « ولا يلتفت إلى ما زعموا من وقوعه لحنا في خط المصحف ، وربما التفت إليه من لم ينظر
 في الكتاب ولم يعرف مذاهب العرب ولم يعرف ما في النصب على الاختصاص من الافتنان ،
 وغى عليه أن السابطين الأولين الذين مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل كانوا أبعد همة في
 الغيرة على الاسلام وذبح المطاعن عنه من أن يتركوا في كتاب الله ثلمة ليسدها من بعدهم ،
 وخرقا يرفوه من يلحق بهم » الكشف ج ١ ص ٣٩٧ .

مُثْلاً من الشعر فصل فيها بين المضاف والمضاف إليه بالظرف ، وهي مُثَلَّ عَرَفَهَا الزُّخْرَى ، ولما كنهه عَدَّهَا من السَّمِج المَرْدُود .
وقد خلص ابن المنيِّر (سورة المساندة آية ٣٨) في سبيل تقوية القراءة المشهورة وسببها - إلى هذا المبدأ المعترف به في جميع الأوساط ، والذي أَدَّى إليه (المستقرأ من وجوه القراءات) ، وهو أن القراءة العامة المشهورة هي - أيضاً - القراءة التي تتفق مع ما يتطلبه فنّ الكلام غالباً .

القراءات
والأدباء

ولقد أصبحت قراءات القُرَّاء القدامى الكثيرة في غير استواء ونظام - موضوعاً للشعر والتندر ؛ فمن الشعراء ذوى المكانة في الأدب العربي : العالم الشاعر الأعمى أبو العلاء المعرى ، نسبة إلى [معرّة النعمان] ، وهي بلدة من بلاد الشام مشهورة بكارثتها في تاريخ الحروب الصليبية ، والتي أخذها الأمير (أتوخين) من المسلمين بعد كفاح شديد ، واستعمل فيها المسلمون - لأول مرة - النار الرومية ضد الصليبيين ، وقد حصل هذا بعد نصف قرن من موت أبي العلاء ، الذي أعطى لهذه البلدة الصغيرة شهرتها في تاريخ الأدب العربي . وقد صار اسم هذا الأعمى المفكر موضوعاً للتمجيد والإشادة حتى عند الغربيين - مثل الخيّام الشاعر الفارسي - من أجل حريته واستقلال فكره في شعره التهمكي ؛ حقاً أن شعر المعرى لم يشتهر بين العامة كاشتهار شعر الخيّام ، وذلك من أجل أن شعر المعرى كان يحتوي على اصطلاحات في التعبير ، وعلى فروض لغوية عميقة ، تجعل فهمه عسيراً ، على حين أن الخيام كان شعره سهلاً في الفهم ، مملوئاً بالأمثال والمفاجآت الشعرية .

وكتابه الذي جاء في شكل رسالة علمية إلى صديقه عيسى بن منصور يعدُّ أثراً ذا قيمة كبيرة في تاريخ الأدب ، لم يُعْطَ الأهمية التي يستحقها بعد ، وهو لا يقلُّ عن كوميدية (دانتى) التي كتبها في منتصف القرن الثالث هجرى ؛ ولقد جاب أبو العلاء مع صديقه الجنة والنار ، وتحدثا مع ما كنى العالم الآخر (الشعراء في الغالب) ممن التفتوا بهم ، عن سبب

دخولهم الجنة أو النار ، وقد عجبوا من وجود شعراء جاهليين في الجنة ، وأن الله (تعالى) لم يأخذهم بجاهليتهم ، وإنما غفر لهم شرهم ، من أجل بعض ما جاء في شعرهم ، من نظرات أخلاقية أو دينية ؛ وهكذا أخرج لنا هذا الشاعر كتابه (رسالة الغفران) في قوة من الخيال وقوة من اللغة أيضاً ؛ لأنه كان مهتماً بنقد الشعر بوجه خاص .

وفي إحدى جولاته في الجنة مرَّ مع صديقه بحديقة خضراء ، فوجد بها حَيَّات ، فتحدثا معاً حديثاً طريفاً ، وقد استغربا - أول الأمر - من مقابلة هذه الحيات في هذا المكان ؛ وسألا عن الفضل في وجودها به ، (١) وقد تحدثت إليهما هذه الحيات عن تجاربها في الحياة الدنيا ، وكيف أنها كانت تعيش في شق من مشقوق غرفة الحسن البصري ، وسمعت منه القرآن من أوله إلى آخره ، وتعلمته منه - ومن المعروف في القصة الإسلامية أن الجن كانت تتقن صناعات الحيات ، وتحضر دروس العلماء ومحاضراتهم - (٢) ثم أنها بعد موت الحسن البصري ذهبت فاختبأت في حجرات كبار القراء ، مثل أبي عمرو بن العلاء ، وحمزة بن حبيب ، ومن هذه الحجرات أمكنها أن تتحدث بأخبار العلماء الذين كانت تسامعهم في حجراتهم ، وما عرفته من قراءات غريبة ، مما تداولوه في حديثهم مع زائريهم .

وكان أبو العلاء يقصد بهذا التهمك بما جاء في كلامهم ، والتندر في الحديث عن القراءات وتثبيت أمرها بالمصحف .

(١) في بعض القصص الموضوعة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : أدخلت الجنة ، فرأيت فيها ذئبا ، فقلت : أذئب في الجنة ؟ فقال : أكلت ابن ثعلبي . (كان الفقهاء يرون الشرطة أداة النهب في الدولة : قارن الأحياء ج ٢ ص ٧٧ ، ٥٨ ، ١٤٠) ، قال ابن عباس - هكذا حدث الحديث - : « هذا وإنما أكل ابنه ، فلو أكله رفع في عليين ! » (الميراث : حياة الحيوان مادة ذئب) . ومن أحاديث التشبيه التي عدها ابن قتيبة في مختلف الحديث ص ١٠ : « أن ذئبا دخل الجنة لأنه أكل عشارا » .

(٢) من الأمثلة لذلك في : The Pearl-Srings; a History of the Resuliyy Danasty of Yeman, ed. Muhammed Asal (Gibb Memorial 3, 4) 172, 178.

التفسير بالمأثور

عندما ننظر إلى هذه الثروة الضخمة المنشعبة من الكتب المؤلفة في
تفسير القرآن، فإنه من الميسر علينا أن نفهم، من أول الأمر، كيف أن
هذا النوع من النظر والتأليف لم يصادف تشجيعاً في الأوساط الدينية في
الإسلام قديماً فحسب، بل إن العلماء والفقهاء قد حذروا من ذلك غاية
التحذير.

ولدينا شواهد من القرن الثاني الهجري تدل على أن الاشتغال بالتفسير كان
يُنظرُ إليه بعين الريبة، وأن الرأي إزاء هذا العمل كان مصحوباً بالمقاومة
له والفرع منه؛ فقد روى أن القاسم بن محمد بن أبي بكر، وسالم بن عبد الله بن
عمر كانا يُعَظمان القول في تفسير القرآن، ويعتبرانه أمراً خطيراً^(١).
ويحكى الحنابلة - بسرور - قصة كانت في عصر عمر^(٢)، تدل على كراهية
هذا الخليفة للبحث عن المعاني الغامضة في الآيات القرآنية؛ فقد قدم إلى المدينة
ابن صُبَيْبٍ^(٣)، وجعل يسأل عن مثلثاته القرآن، فأرسل إليه أمير المؤمنين
عمر بن الخطاب المعروف بصاحب الدرة^(٤)، وقد أعد له عراجين

(١) ابن سعد: ج ٥ ص ١٣٩ س ١٦، ١٤٨ س ١٢.

(٢) المرجع في هذا سنن الدارني؛ فقد حكى ذلك عنه السيوطي في الأئمان (الكتاب

٤٣ ج ٢ ص ٤) - واسم الرجل هناك (عبد الله) صابغ [b. Is].

(٣) وفي مصدر آخر (تاج العروس مادة صبغ ج ٦ ص ٢٠) اسم هذا الرجل ربيعة

ابن المنذر، واسم أخيه صابغ.

(٤) استعمالها مع كعب الانحبار من أجل آية من التوراة لم يرتفعها (عند الغزالي في

الأنبياء ج ٤ ص ٣٨٢)؛ ونذكر - إعجاباً به - أنه كان يستعملها للتأديب معذب الحيوان؛

فقد روى «أنه ضرب جبالاً وقال له: لم تحمل علي بعيرك مالا يطيق»؛ (ابن سعد ج ٧ ق ١

ص ٩٢ س ٧) - وكان علي - أيضاً - معه درة يمشي بها في الأسواق (ابن سعد ج ٣

ق ١ ص ١٨ س ٢١٠) وأحد المؤذنين (ابن سعد ج ٣ ق ١ ص ٢٤ س ١٦).

النخل ، فقال : من أنت ؟ قال : عبد الله بن صبيغ . فأخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فحضر به حتى أدمى رأسه ! وفي رواية : فحضر به حتى ترك ظهره دبره ، ثم تركه حتى برى . ثم أعاد عليه الضرب ، ثم تركه حتى برى . فدعا به ليعيده عليه ، فقال : إن كنت تريد قتلى فاقتلنى قتلا جميلا ، أو ردنى إلى أرضى . فأذن له إلى أرضه وكتب إلى أبي موسى الأشعري ألا يجالس أحد من المسلمين .^(١)

وقد نظر الأتقياء في عصر بنى أمية إلى التفسير مثل هذه النظرة : كان شقيق بن سلمة الأسدي - المعاصر لزياد بن أبيه والحجاج - إذا سئل عن شيء من القرآن قال : « قد أصاب الله الذى به أراد » ؛ يعنى بذلك أنه لا يريد أن يبحث عن المعنى^(٢) . وقد سئل عبيدة بن قيس الكوفي (المتوفى سنة ٥٧٣ هـ) ، من أصحاب ابن مسعود ، عن سبب نزول بعض آيات القرآن ، فقال : « عليك باتقاء الله والسداد ؛ فقد ذهب الذين كانوا يعملون فيم أنزل القرآن »^(٣) .

وفي هذا العصر - أيضا - حكى أن رجلا طلب إلى سعيد بن جبير (المتوفى سنة ٩٥ هـ) ، الذى قتله الحجاج ، أن يفسر له بعض آيات القرآن ، فقال له : « لأن تقنع جوانبى خير لى من ذلك . »^(٤) وقيل : إن الأصمعى اللغوى المعروف (المتوفى سنة ٢١٦ هـ) كان - ورعا منه وخشيعة^(٥) - لا يفسر

(١) لوائح الانوار البهية (شرح على عقيدة السفارنى الخبلى) (الناشر ٨ ص ٦٥١ .

ويوجد لذلك تصوير قديم ذكر فى : Muh . Studien, 2, 82

(٢) ابن سعد ج ٦ ص ٤٧ س ٢٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٤ س ١ .

(٤) ابن خلكان : رقم ٢٦٠ .

(٥) Brockmann I, 105 Ann. 1 .

القرآن (١). وقد رويت عن أحمد بن حنبل هذه الكلمة في تفسير القرآن :

« ثلاثة أشياء لا أصل لها : التفسير ، والملاحم ، والمغازي » . (٢)

التفسير
المعكرونة

ويمكن أن نستنتج من جعل التفسير أحد هذه الأنواع - طبيعة الأوساط التي كان يقصد رفض تفسيرهم ؛ وكذلك الأسباب التي دعت إلى الرفض نفسه ؛ فإنه يجب علينا أن نفرض كل شيء ، قبل أن ندعي أن تفسير القرآن - في نفسه - كان أمراً مكروهاً ، وأنه كان ينظر إليه من جانب أهل العلم كعمل يجب اجتنابه ؛ فهذا التفسير المكروه عند المتشدد من العلماء يظهر في كلمة ابن حنبل ؛ حيث عُدَّ مع الملاحم (وهي القصص التي تدور حول النبوءات المتعلقة بانقضاء العالم) ، وعُدَّه مع أحاديث الحروب والخيالات ، مما لا يقوم على دعامة من الثقة والتصديق ، الأمر الذي كان أهل الدين والسلف يتطلبونه كشرط للمعرفة التي تستحق التصديق .

التفسير
والقصص

وقد وُجد تفسير القرآن في وسط من تلك الأوساط التي كانت تميل إلى القصص ؛ حيث كانت قصص الأنبياء التي جاءت في القرآن مذكورة فيه بإيجاز ، وفي شيء من الغموض في بعض الأحيان ، فأراد المسلمون أن يعرفوا عن ذلك شيئاً أكثر تفصيلاً وتقريباً ، فأثار هذا شوقهم للمعرفة بدرجة أكثر من شغفهم لمعرفة الفقه ومسائل الدين ؛ والأجوبة تنفق مع المسائل قلة وكثرة .

فظهرت جماعة من العلماء المتطلعين إلى النظر ، الذين أرادوا أن يملثوا هذه الشخرات القائمة بما هو موجود عند اليهود والنصارى ، وأكملوا من

(١) ياقوت (طبعة مرجليوث) ج ٣ ق ١ ص ٢٢ س ٦ .

(٢) عند السيوطي في الأتقان (الفصل ٧٨) ج ٢ ص ٢٢٠ . قارن :

خيالهم ما وجدوه من نقص ، مما هو - في الغالب - من قبيل القصص المتناقض ، غير المقبول في صورته ، ووضعوا ذلك كله تفسيرا للقرآن ؛ وهم أناس من قبيل مقاتل بن سليمان (المتوفى سنة ١٥٠ هـ)^(١) . المعروف بأنه استقى علومه بالقرآن من اليهود والنصارى . وجعلها موافقة لما في كتبهم^(٢) .

وعند هذا أخذ الناس يصدرون أحكاما ضد تعاليم (أهل الكتاب) ويحذرون منها ،^(٣) وقد تناول تلك القصص في العصر القديم جماعة من

(١) لا نخلطه بالمفسر مقاتل بن حبان الذي هرب من أبي مسلم البخاري إلى [كابول] ، وهناك نشر - بنجاح - الدعوة الإسلامية (النووي في التهذيب ص ٥٧٧) ، وهو الذي يقصده القسطلاني بقوله (كتاب الجنائز رقم ٦٤) : « نوادر التفسير لمقاتل من تأليفه » ج ٢ ص ٤٨٨ .

(٢) ابن خلكان رقم ٧٤٣ ، تراجع عند النووي طريقتة في التفسير ، السيوطي في الاتقان (الفصل ٨٠) ج ٢ ص ٢٢٤ ، السيري ج ١ ص ٤٤٠ (مادة ذباب) ، وتوجد باسمه مخطوطة بالمتحف البريطاني (or. 6333) ، وهي تفسير واسع النجاسة آية من القرآن . (فهرست ص ١٧٩ س ٣) . تحتوى على أحكام فقهية: (Ellis-Edwards, Descriptive (4. [London 1912] List der Akzessionen seit 1894 ؛ وكذلك يميل ابن إسحق (المتوفى سنة ١٥١ هـ) ، الذي كتب كثيرا عن التاريخ القديم والمعاصر ، وهو - في الآكثر - المؤلف المعروف للسيرة المحمدية ؛ فقد جرحه أهل الجرح والتعديل من المحدثين ؛ لانتفاعه بمصادر يهودية ومسيحية ، وأنه قال عنهم : إنهم أهل العلم الأول (ياقوت ج ٦ ص ٤٥١) راجع بعد ما جاء ضد قيمة هذه الاخبار .

(٣) قارن : Muh. Stud. 2, 137, Revue des études Juive 44, 64 (هاشم ٣ من البيان للجاحظ ج ١ ص ١٩٢) ، ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (طبعة المصطفى القاهرة سنة ١٣٢٦) ص ١١٩ ، Z D M. G. 61, 866 . وقد ساق الزمخشري في الكشاف (في آية ٤٥ سورة هود) مسألة الخلاف في ابن نوح الكافر ، وهل كان ابنه ؟ أو متبني له ؟ قال بالأول قتادة ، وقد رجع في ذلك إلى إجماع أهل الكتاب ، وود عليه الحسن بقوله : « من يرجع في دينه إلى أهل الكتاب » ؟ .

القصاص الاُتقياء بشكل مبالغ فيه ، وكان يغلب عليهم في تصصهم الخيال (١). وكرهية ابن عمر لتفسير القرآن إنما كانت من أجل هؤلاء القصاص الذين يقصون على العامة ، وكان لا يتسامح معهم ، بالرغم من أغراضهم الحسنة في عملهم (٢). وهؤلاء المفسرون ، الذين لا يقف خيالهم عند حد ، قد مددوا — أيضا — ناحية المغازى والحروب إلى ما يتعلق بالإسلام في مستقبله ، وشرحوا ذلك بالقرآن على سبيل التنبؤ .

حكى عن مقاتل المذكور في سورة الإسراء آية ٥٨ : « وَإِنْ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا . » أنه قال : إن ذلك يرجع إلى فتح (القسطنطينية) وتدمير الأندلس (٣).

ولقد أفرط هؤلاء في تخيلهم للأخبار المتعلقة بالأهوار المخيبة ، وما أنوا به من معلومات دخيلة (٤) ، وقد جعلوا كل ما تصوره في خيالهم تفسيراً للقرآن موثقاً به ، فلا يوجد عندهم شيء يمس سر أمن الأسرار ، ولن تلحقهم مشقة ، أو يؤنبهم ضميرهم في تصوير ما يضيفونه للقرآن من صور خيالية بشكل يقيني وإضافة ذلك إلى رجال معروفين بالثقة ، لجعل ذلك صحيحاً موثقاً به . فمن ذلك — على سبيل المثال — ما يضيفه مقاتل إلى الضحَّاك بن مزاحم (أحد الثقات المتوفى سنة ١٠٥ هـ) في تفسيره لآية ٦٠ من سورة الإسراء ،

(١) Muh. Stud. 2, 161, Z D M G. 50, 478.

(٢) ابن سعد ج ٥ ص ١٤٨ س ٣ .

(٣) كتاب البدء والتاريخ (نشر هوارت) ج ٤ ص ١٠٢ .

(٤) ذكروا عبد الله بن عمرو بن العاص بين هؤلاء الذين يقصون ويأثون بأخبار

لننن والامور المغيبة السيوطى في الاثنان (الكتاب ٨٠) ج ٢ ص ٢٢٥ س ٦ .

ويقول : إنه عرف ذلك بعد موته من العلم الكثير الذي خلفه : وما يضيفه إلى ابن عباس في تفسير آية ٢ من سورة المملك : «الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ» ، حيث يقول : إنه خلقهما جسمين ، فجعل الموت في هيئة كبش أحمر لا يمر على شيء ولا يجد ريحاً شيء . إلا مات ؛ وجعل الحياة على هيئة فرس أنثى بقاء ، وهي التي كان جبريل والأنبياء (عليهم السلام) يركبونها ، تخطوها مد البصر ، فوق الحمار ودون البغل ، لا تمر على شيء ولا تطأ شيئاً ولا يجد ريحاً شيء . إلا حي ، وهي التي أخذ السامري من تراها فألقاه على العجل . (١) ويذبح الموت في هيئة كبش (٢) يوم القيامة بين الجنة والنار (٣) ، ويبقى أهل الطاعة - بعد ذلك - في الجنة أبداً ، والعصاة في النار أبداً ، وذلك هو الخلود (٤) . وتنمياً لهذه القصة قالوا : يدعى يحيى بن زكريا لذبح هذا الكبش .

وقد أبدى عبد الله بن مسعود رأيه ضد هذا التفسير القصصى ، وأنه مبنى على رأى الصريح فى أمور لا يمكن أن تُدرَك أو تُعرف ؛ حيث يقول فى ذلك : « الله أعلم » (٥) ، روى الطبري عن مسروق قال : دخلنا

(١) الميرى: ج ٢ ص ٣١٩ فى مادة (كبش) .

(٢) جاء هذا موجزاً فى الحديث من غير ذكر لهيئة حيوان : « جىء بالموت حتى يجعل بين الجنة والنار ثم يذبح » . (البخارى فى كتاب الرقاق رقم ٥١) ، ويظهر هذا فى كتاب التفسير رقم ٧٩ (سورة مريم) .

(٣) وقد حاول فى الأحياء (ج ٤ ص ٢٣) تبرير هذا الحديث ضد الطاعنين فيه ،

السيوطى 2، 267، 11 156 Brockmann

(٤) سورة الحجر آية ٤٨ .

(٥) قال ابن زيد عند الطبري ج ١٧ ص ٧٣ من سورة الرحمن آية ٣٥ : « يرسل عليكما شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران » . قال : الشواظ اللهب ، أما النحاس فأنه أعلم بما أراد به .

المسجد ، فإذا رَجَلَ بِقَعَصٍ عَلَى أَصْحَابِهِ ، ويقول : « فَاَرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُبِينٍ » تدرون ما ذلك الدخان ؟ ذلك دخان يأتي يوم القيامة ، فيأخذ أَسْمَاعُ الْمُنَافِقِينَ وَأَبْصَارُهُمْ ، ويأخذ المؤمنون منه شبيه الزكام . قال : فَأَتَيْنَا ابْنَ مَسْعُودٍ ، فَذَكَرْنَا ذَلِكَ لَهُ ، وَكَانَ مَضْطَجِعًا ، فَفَزَعَ فَقَعَدَ فَقَالَ : [إِنْ أَلَّهِ (عز وجل) قَالَ لِنَبِيِّهِ ﷺ ، « قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ ، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ . » إِنْ مِنْ الْعِلْمِ أَنَّ الرَّجُلَ يَقُولُ لِمَا لَا يَعْلَمُ : اللَّهُ أَعْلَمُ] (١) . وَمِنْ هَذَا يَقْبَنُ لَنَا مَقْدَارُ النَّظَرِ إِلَى قِيَمَةِ مِثْلِ هَذِهِ الْقِصَصِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالْقُرْآنِ .

التفسير
وأما
العقيدة

وقد ذكرهوا - أيضا - التفسير الذي يدور حول موضوعات العقيدة ، وما يستنتج من ذلك ؛ فإن مثل هذا - أيضا - كان مما وُضِعَ فِي عَصْرِ بَنِي أُمَيَّةٍ ، وَمَسَائِلُ أَنْ صَابِغِ التِّي أَثَارَهَا فِي عَصْرِ عُمَرَ ، كَانَتْ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ ؛ فَإِنَّ الْقُرْآنَ لَمْ يَكُنْ لَتَشْرِيحِ نَصْرِهِ بِالرَّأْيِ فِيضْرِبُ بَعْضُهُ بَعْضًا (٢) ، وَيَجِبُ أَنْ يُعْتَبَرَ فِيهِ قَوْلُهُ (تعالى) : « وَإِذَا رَأَيْتَ السَّادِينَ يَخُوضُونَ (٣) فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ » (سورة الأنعام آية ٦٨) .

وَيَتَعَلَّقُ بِهَذَا - أَيْضًا - حَدِيثُ الرَّسُولِ الَّذِي حَذَّرَ فِيهِ الْأُمَّةَ مِنْ أُمُورٍ

(١) الطبري ج ١٦ ص ٦١ .

(٢) Vorlesungen 81. وفي رواية أخرى بالأُتْقَانِ (فصل ٤٢) ج ٢ ص ٤ :

« لِيَكْذِبَ ... » .

(٣) يَخُوضُونَ مِنْ [خَاضَ] وَهُوَ الدُّخُولُ فِي الْبَاطِلِ (الْمُخَشَرِ فِي الْكُشَافِ سُورَةُ التَّوْبَةِ آيَةُ ٦٩) وَقَدْ اسْتَعْمَلَ الْخَوْضَ إِذَا أَلْغَى الْقَوْلَ بِالرَّأْيِ فِي مَسَائِلِ الْعَقِيدَةِ ، قَارِنْ - مِثْلًا - قَوْلَ الْغَزَالِيِّ فِي التَّحْذِيرِ « عَنْ الْخَوْضِ فِي عِلْمِ الْكَلَامِ » .

ثلاثة ، أحد هذه الأمور : ظهور رجال يتناولون القرآن على غير تأويله .^(١)
 فعندما يحذّر أهل العلم من التفسير ، وعندما يحسب أن السلف كانوا
 يتورّعون منه ، فإنه يظهر - على الأكثر - أنهم يريدون بذلك هذه الطريقة
 التي تصور الأمر الذي يرفضونه بقوة ، فلا يجوز أن يُفسّر « بالرأى »
 أو « بالهوى » ؛ والشكل الوحيد الذي يجوز به تفسير القرآن إما هو
 تفسيره « بالعلم » ، ومن فسر القرآن بالرأى أو بالهوى ، وبعبارة أخرى :
 « بغير علم » ، فقد كفر .^(٢) وقد قال أبو بكر : « أى أرض تظلمنى وأى سماء
 تظلمنى ، إذا قلت فى القرآن برأى أو بما لا أعلم » ؟^(٣) ولا يعبد العلماء من
 « العلم » تلك الأمور التي تكون نتيجة للتفكير الشخصي أو هذه المعلومات
 المستقاة من أهل الكتاب المعاصرين ، وليكن العلم هو - فقط - ما يرجع إلى
 المصادر المعتبرة فى ذلك وحدها ، تلك التي ترجع إلى علم النبي نفسه أو علم
 أصحاب النبي ، والذي يستطيع أن يصل إلى هذه المراجع هو - وحده -
 الذي عنده « علم » ، وما عدا ذلك « رأى » ، ولا يصح أن يسمى علماً .^(٤)
 وقد جاء الحديث - ويظهر أنه غير صحيح - عن النبي : « من قال فى
 القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ » .^(٥)

وهكذا يعتبر العلم الحقيقي عند علماء الدين فى الإسلام ، فقط ذلك
 الذي يحى ، فى صورة صحيحة من الإسناد الشفوى المتصل بالرجال الثقات

(١) أبو داود فى المراسيل (جامعة القاهرة ١٣١٥) ص ٣٣ س ١٥ ، وقد جاء فيه
 « يتناولون » ، وهو خطأ .

(٢) صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧ .

(٣) طبرى ج ١ ص ٢٦ .

(٤) قارن الفصل الذى كتبته عن « النقه » فى : Enzyklopadie des Islam 2

(٥) صحيح الترمذى ج ٢ ص ١٥٧ س ٥ .

القدايح ، كما أنه لم يعتبر كأمر موثوق به في فروع العلم الأخرى إلا هذا الشكل من الحديث .

والمعارف المتصلة بالسيرة التاريخية يمكن أن تكون مصدقا بها إذا ما ارتبطت بإسناد متصل بمن شاهدها بنفسه ، وبهذا الشكل فقط يمكن أن تكون معتبرة . وبما لا شك فيه أن هذه الروايات تخضع لكل أنواع الجرح التي أثارها نقدة الحديث . وبالرغم من هذه الجهود النقدية التي قام بها علماء الحديث ، فهي لا تزال - في نظرنا النقدي - دائما قابلة للبحث ، كما نجد ذلك - مثلا - في الأحاديث الموضوعة التي وضعها أناس لاضمائر لهم ، وأتوا بها مسندة إلى رجال ثقات عدول ؛ لتكون في صورة الأحاديث الصحيحة ؛ وكذلك الأحاديث السياسية الحزبية التي يناقض بعضها بعضها في إخبارها عن حقيقة واحدة ، وغير ذلك . وطريقة البحث النقدي في العصر الحاضر ، قد وصلت إلى نتائج تبيّن منها - بوضوح - كيف أن بعض الأخبار جاءت عن طريق الحديث ، ولكنها ظهرت في شكل يدعو إلى الريبة ، حتى فيما يتعلق بسيرة الرسول وغزواته في العصر الأول . وهكذا فإنه - دائما - كلما كانت الأحاديث الموثوق بها المسندة إلى رجال لا يتطرق إليهم الشك ، تختلف في تصويرها للوقائع ، وترويها بأشكال مختلفة ، كلما كان ذلك يرجع إلى اختلاف الأقاليم التي ترجع إليها ، كالمدينة والعراق والشام . والحديث التاريخي القديم يصاغ بهذا المعنى كما تصاغ المغازي ، الأمر الذي أقصّ مضاجع العلماء المسلمين . !

والأمور التي تتطلبها صياغة الحديث في الأوساط الدينية ، معتبرة التفسير
النقول أيضا - في قيمة « التفسير » ؛ فالتفسير الصحيح ، هو التفسير المبني على « العلم » ، وهو الذي يكون معتمدا على ما قاله الرسول نفسه ، أو أصحابه ،

من العلم في معاني كلام الله (التفسير المنقولة)^(١) ؛ ويلاحظ - من غير شك - أن الرسول قد سئل عن مثل ذلك ، وعن بعض مفردات القرآن ، وحدث في ذلك بأحاديث ، وهو نفسه لم يحدث من عنده في تفسير آي القرآن ، ولكنه عرف ذلك عن جبريل (رواية عن الله)^(٢) ، وكل كتب الحديث - على وجه التقريب - يوجد بها « باب تفسير القرآن » الذي تروى فيه - أحاديث في التفسير عن الرسول نفسه ،^(٣) كما تحتوى على التفسير الذي يرجع إلى الصحابة .

وعند ما نضع نصب أعيننا ما في طريقة المحدثين من سعة الصدر ، فلا نستغرب إذا كانت هذه الكتب التفسيرية لا يكاد يفرغ معينها من الأحاديث ولا ينضب وقد استطاع جلال الدين السيوطي ، العالم المصري المعروف بمؤلفاته الكثيرة (المتوفى سنة ٩١١ هـ) ، أن يجمع عشرة آلاف حديث عن النبي وأصحابه في تفسير القرآن^(٤) ، في كتابه المسمى (ترجمان القرآن) ، الذي اختصره في (الدر المنثور في التفسير بالمأثور) ، المطبوع في القاهرة (سنة ١٣١٤ هـ) ، في ستة أجزاء ، وقد أراد - قبل أن يبدأ في تفسيره - الإذن من الرسول بذلك ، فجاءه هذا الإذن في الرؤيا ، وهو نوع من التصورات المعتادة في هذه الأوساط .

وقد رويت تفاسير لمواضع من القرآن عن عدد لا يحصى من الصحابة الذين يرجع إليهم (العلم) بذلك ، ولا يجد الباحث التقى في القرآن ما يدعو

(١) الأحياء ج ٢ ص ١٤٠ س ٨ : « علمهم بالقرآن ومعانيه المفهومة بالسنة » .

(٢) طبري ج ١ ص ٢٦ .

(٣) من بين كتب الواحدي « كتاب تفسير النبي » (ياقوت طبعة مرجليوت ج ٥

ص ٩٨ س ٣) .

(٤) الاتقان (فصل ٧٨) ج ٢ ص ٢١٧ ، (فصل ٧٩) ص ٢٢٧ - ٢٤٥ ، ذكر

هنا سنا خاصا بتفسير القرآن الراجع إلى الرسول .

إلى ضرورة إبداء رأيه الخاص ، حتى يكون مفسراً للقرآن برأيه ، فإذا اهتم
بالتحديث ، فإنه سيجد من طريق الرواية المرضية الموثوق بها عند النقاد
تفسير منقولة ترجع إلى عصر الصحابة .

عبد الله
ابن عباس

فن بين هؤلاء « الصحابة » الذين يعدّ منهم الخلفاء الراشدون وعائمه
وأزواج النبي ، ترتفع عند المسلمين شخصية هامة في تفسير القرآن ، وهي
شخصية عبد الله بن عباس ، ابن عم الرسول ، وجده الخلفاء العباسيين ، الذي
يمتاز في التفسير ، ويعتبر بحراً في العلم ^(١) ، وحبراً لهذه الأمة ^(٢) ، وبعبارة
أفضل : ترجمانا للقرآن ^(٣) ، كما لقبه بذلك النبي وجبريل ، وقد قيل : إنه يزيد
في العلم عن علي بن أبي طالب ^(٤) . وقد فضله الخليفة عمر في شبابه على
الأصحاب القدماء ^(٥) . وتبين قيمته في التفسير من قول تلميذه مجاهد :
« إنه إذا فسر الشيء رأيت عليه النور » ^(٦) .

وإذا كان هذا التقديس والاحترام قد وجد صداه من الإعجاب في

(١) يراجع في أقوال المحدثين عن هذه الألقاب ابن سعد (ج ٢ ق ٢ ص ١٣١ س ٣ :
ص ١٣٣ س ٨) ؛ الأغانى (ج ٧ ص ٩٢ س ٦) .

(٢) وقد لقب بهذا اللقب قديماً زيد بن ثابت : ابن سعد (ج ٢ ق ٢ ص ١١٧ س ١٩) .
وقد سمي الأعمش حبیب بن عمار (المتوفى سنة ٧٧٣ م) حبر القرآن ، وهو أحد السبعة من كبار
القراء (أبو المحاسن طبعة جونبول ج ١ ص ٤١٠) .

(٣) ابن سعد (ج ٢ ص ١١٩) .

(٤) إحياء ج ٢ ص ٤٦ .

(٥) قارن الأحياء ج ١ ص ١٤٠ .

(٦) إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية (ج ٢ ص ٢٢) ؛ ويشابه هذا عند أهل الكتاب
(ابن عزاي) في القصص اليهودية : إذا بحث أو علم أضاعت النار من حوله : (Levit
rabbah. c. 16) ؛ وقد استعمل هذا في الأدب الأسلامي .

الأجيال المتأخرة ، فإن ابن عباس قد اعتبر كذلك قبل في عصر الشاعر ابن قيس الرقييات (منتصف القرن الأول الهجري) : فقد لقبه هذا الشاعر من بين أصحاب الألقاب من قریش : « بالحبر » الذي تساعد علومه من رام علما صحيحا عند معضلات الأمور (١) .

وهذا التفسير الذي يرجع إليه يعتبر أفضّل العلوم في فهم القرآن في الغالب ، والروايات الإسلامية تجعله ، من جهة اتصاله اتصالا مباشرا موثوقا به بالرسول (٢) ، المفسر الوحيد الموثوق به ، ولم يعيروا اهتماما لهذه الحالة - مثل غيرها من الحالات الأخرى - وهي أن ابن عباس كانت سمته عند وفاة النبي بن العاشرة والثالثة عشرة على الأكثر (٣) .

وقد صدقت هذه الأخبار المروية عن ابن عباس في الوقائع المشكوك فيها ، وقدم على الصحابة الذين عاشروا النبي ، وكان من الممكن أن يُسبدوا

(١) ديوان رقم ٣٩ البيت ٤١ طبعة (Rhodokanakis S. 179)

(٢) وقد أثبت المتأخرون هذه القاعدة ، وهي أن الأخبار الراجعة إلى (الصحابة) فيما يتعلق بأسباب النزول لآية تعد (مرفوعة) : القسطلاني ج ١٠ ص ٢٠٩ في كتاب الفتن رقم ٩٢ .

(٣) وقد لاحظ النقدة المسلمون شيئا في الأخبار المسكية عن النبي ، المروية عن ابن عباس ، وذلك لأنه كان في هذا الوقت ، ولا ، ويحتمل أنه لم يكن ولد بعد : (القسطلاني ج ٢ ص ٤٣ هـ في كتاب الجنائز رقم ٩٩) ؛ وأن اتصاله بالنبي كان وهو دون سن البلوغ : (القسطلاني ج ٣ ص ٤٧٩) .

وقد حدث ابن عباس أن النبي في إحدى الجنائز صف صبيانا كان هو من بينهم : (كتاب الجنائز رقم ٥٩) ؛ وفيما يتعلق بشبابه يقول ابن مسعود : « لو بلغ ابن عباس أسنانتا ما عاشره منا رجل » . أي لو كان في السن مثلنا ما بلغ أحد منا عشر علمه (النهاية لابن الأثير، مادة [عشر] ج ٣ ص ٩٧ = LA s. v. 6, 246, 10)

معلومات لا شك فيها . وكثيراً ما يذكر أنه ، فيما يتعلق بتفسير القرآن ، كان يرجع إلى رجل يسمى أبا الجلد^(١) جيلان بن فروة الأزدي ، الذي أثنى الناس عليه بأنه كان يقرأ « الكتب »^(٢) . وعن ميمونة ابنته أنها قالت : كان أبي يقرأ القرآن في كل سبعة أيام^(٣) ، ويختم التوراة في ستة ، يقرؤها نظراً^(٤) ، فإذا كان يوم ختمها حشد لذلك ناس ، وكان يقول : « كان يقال :

(١) كما عند الطبري ج ١٣ ص ٧٢ (آية ١٣ سورة الرعد) في الكلام عن [برق] قال : إن أبا الجلد يقول : إن معناه المطر .

(٢) يقول الحسن العسكري عنه في [شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف] (مخطوطا ليندن) . fol 94 a : « هو صاحب كتب ، وجامع لأخبار الملاحم » .

(٣) في كل يوم سبعا . بضم الأول — الخزرجي « عقود الآلي » Pearlstrings, ed. Redhous 70, 6; 72, 7. وقد عالج النووي في الأذكار (القاهرة : الميمنية ١٣١٢) ص ٤٨ أوقات ختم القرآن القصيرة والطويلة المختلفة ، وختم ذلك بأن ختمه في سبعة أيام كان عمل أغلب السلف الأتقياء . — وقد ذكرت أوقاف وقتها لهذا الغرض ، وأن يقرأ جماعة القرآن في أسبوع ، (المجتمع السبعي) [ابن جبير Trauels 2, Glosser] ، وقد ساق حسن بن عبد الله في منائه على سلطانه [ركن الدولة بيبرس] من بين ماعده من المؤسسات الدينية أنه أوقف لهؤلاء (المقرئين السبعية) أوقافاً كثيرة . (آثار الأول في ترتيب الدول) [القاهرة ١٣٠٥] على هامش تاريخ الخلفاء للسيوطي [ص ٦٤ .

(٤) قارن التلمود (be—ijjun) ، وذلك على الضد من القراءة الآلية . وجاء في قراءة القرآن : « قراءة بفهم » أو « قراءة فهم وتصحيح » للتفريق بين ذلك وبين القراءة الآلية . قارن : (Snouck Hurgronje, Mekka 2, 225) ياقوت [طبعة مرجليوث] ج ٥ ص ٢٧١ س ٥ ؛ وفي حديث بالأحياء (ج ٤ ص ١١٦) جاءت القراءة بلا تفكير هكذا : « طوي لمن قرأ هذه الآلية ومسح بها سبالة » . ومن أجل هذا النوع الأخير من القراءة وضعت وقوف قصيرة .

تنزل عند ختمها الرحمة»^(١) . وهذا الخبر الغامض المبالغ فيه من ابنته ، يمكن أن يبين لنا مكان الأب في الاستفادة من التوراة^(٢) .

ومن بين المراجع العلمية المفصلة عند ابن عباس نجد - أيضا - كعب الأخبار اليهودي^(٣) ، وعبد الله بن سلام وأهل الكتاب على العموم ، ممن حذر الناس منهم (راجع ص ٥١) ، كما أن ابن عباس نفسه في أقواله حذر من الرجوع إليهم^(٤) .

رجوع
ابن عباس
إلى أهل
الكتاب

ولقد كان إسلام هؤلاء عند الناس فوق التهمة والكذب ،^(٥) ورُفِعوا إلى درجة أهل العلم الموثوق بهم^(٦) ؛ وليس باطلا ما ذكره (Loth)^(٧)

(١) ابن سعد: ج ٧ ق ١ ص ١٦١ س ١٥ - ٢٩ .

(٢) جاء خبر عنه في المقدسي ص ٦٢ : ٢ أحصى فيه الأرض المأهولة بالسكان ، والبلاد التي بها (وهذا إذا كانت قراءة الاسم صحيحة) انظر الرواية عند بروكلمان - ابن الجوزي :

« تلخيص فهوم أهل الآثار » (2 Anm) [Leiden 1892] .

(٣) سماه كثير في شعر له (أخا الأخبار) أغاني ج ٨ ص ٣٣ س ١٤ .

(٤) وعلى الأخص عند البخاري (شهادات رقم ٣٩) : « لا تسألوا أهل الكتاب عن

شيء » . (الاعتصام رقم ٢٦) حيث حذر ابن عباس من سؤالهم ، وختمه بقوله : « ألا ينهاكم ما جاءكم من العلم عن مسألتهم » ؟ .

(٥) لم يحترم الناس عبد الله بن سلام لانه من علماء أهل الكتاب فقط ، بل - أيضا - من أجل سيرته التقية (إحياء ج ٣ ص ٣٤٥) .

(٦) قارن : Snouck Hurgronje, Mekka 2, 204, 14 . وفي خبر غير واضح

ككل الوضوح عند (ابن سعد ج ٧ ق ١ ص ٧٩ س ٥) أن عامر بن عبد الله بن عبد القيس الأنباري الزاهد، درس على كعب التوراة في نصها الأول . وقد لقب الزرقاني (الموطأ - مطبعة القاهرة ١٢٧٠ ج ٤ ص ١١٠) كعبا « بلجاء العلماء » .

(٧) Morgenlandische Forschungen (Fleischer-Festschrift Leipzig)

298. 1875 . ومع ذلك صرح مرة بعبارة شديدة عند أكاذيب كعب ، الذي حاول أن

يدخل في الإسلام « يهودياته » [الطبري ج ١ ص ٦٢ Lidzbarski, De prophetis

39, (Leipzig 1893) legendis arabicis قصة الشمس والقمر وإلقائهما يوم

القيامة في النار]

عن « اللون اليهودي » لمدرسة ابن عباس ، ولم تمكن التعاليم الكثيرة ^(١) ،
التي أمكن أن يستقيمها ابن عباس ، والتي اعتبرها من تلك الأمور التي يرجع فيها
إلى أهل هذا الدين الآخر - مقصورة على المسائل الإنجيلية والإسرائيلية ^(٢) ؛
فقد كان يسأل كعباً عن التفسير الصحيح لآم القرآن ، وللمرجان مثلاً ^(٣) .
وقد رأى الناس في هؤلاء اليهود أن عندهم أحسن الفهم - على العموم -
في القرآن وفي كلام الرسول ، وما فيهما من المعاني الدينية ، ورجعوا إليهم
سائلين عن هذه المسائل ، بالرغم من التحذير الشديد - من كل جهة -
من سؤالهم ^(٤) . وقد سأل أبو هريرة كعب الأحبار وعبد الله بن سلام
عن وقت صلاة الجمعة ؛ لأنهما يعلمان في التوراة ما يشبه ذلك ^(٥) . وقد
تناول المسلمون في العصور الأخيرة مثل هذه الأخبار فقط على سبيل الفرض ،
ولبيان طبيعة هذه الفروض الساذجة نذكر - على سبيل المثال - هذا الخبر ،
وهو أن ابن عباس وعمر بن العاص اختلفا في قراءة (لَسَدَنِي - أَوْ لَسَدَنِي)
سورة السجدة آية ٧٦ ، فذهبا إلى كعب الأحبار لتسوية هذا الخلاف ^(٦) .
وقد صور لنا [كيتاني] طريقة ابن عباس في التفسير ، ومقدار تأثره

(١) Lidzbarski, A. c. 41. أوصاف النبوة التي جاءت في التوراة حدث بها
ابن عباس عن كعب طبعاً (ابن سعد : ج ١ ق ٢ ص ٤٧ س ٣) ، وكل ما نسب لكعب قد
وجدته في الكتب المقدسة (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٤٠ س ١٠) .

(٢) قارن الطبري : ج ١ ص ١٧٧ .

(٣) الطبري : ج ١٧ ص ١٢٦ ، قارن ج ١٧ ص ٩ (سورة الانبياء آية ٢٠) ،

ج ٢٧ ص ٦٩ .

(٤) عن الامميش (ابن سعد : ج ٥ ص ٣٤٤ س ٦) أن تفسير مجاهد قد اعتبره

لأنه تعلم من أهل الكتاب . وقد تكلم الناس ضد هذه المصادر على اختلاف طبقاتهم .

(٥) راجع القسطلاني : ج ٢ ص ٢٦ (شرح البخاري ، كتاب الجمعة رقم ٣٠٦) .

(٦) صحيح الترمذي : ج ٢ ص ١٩٣ .

باهل الكتاب ، تصويراً ممتعاً^(١) ، ولا شك أن تصوير هذه الطريقة ، ونقد معالمها ، يستحق اهتماماً خاصاً^(٢) ، ويُعدّ مادة في التفسير مفيدة لنا في المستقبل^(٣) .

وكان هناك - أيضاً - من العلماء من لا يفهم بعض العبارات النادرة في القرآن ، فيرجع في ذلك إلى الأوائل ممن استعملها^(٤) : ففي مثل تلك المسائل اهتم ابن عباس بالرجوع إلى الشعر القديم ، الذي قال عنه : إنه مرجع للتفسير في استعمالاته اللغوية^(٥) . فمن ذلك قوله المعروف عن تفسير كلمة [حَرَج] في قوله (تعالى) : « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (سورة الحج آية ٧٨) : « إذا تعاجم شيء من القرآن ، فانظروا في الشعر ؛ فإن الشعر

رجوعه
إلى الشعر
القديم

-(١)- . Annali del Islami 147 - 51 . قارن أيضاً: Buhl's Artikel Abdallah.

ibn Abbas in der Enzyklopädie des Islam, I.

(٢) أخيراً أضيفت كلغة في الشعر الجاهلي إلى عمر بن الخطاب : عليكم باشعار الجاهلية ؛ فإن فيها تفسير كتابكم . (بهاء الدين العاملي في الوحدة الوجودية) [مجموعة رسائل طبع السكري بالقاهرة ١٣٢٨] ٣٢٥ (مقدمة ديوان الخطيئة : 47, 17 Z D M G)

(٣) أبان بن تغلب (توفي سنة ١٤١ هـ) الذي تجمعه الشيعة ، جمع في « كتاب الغريب » شواهد من الشعر القديم لتفسير كلمات القرآن (فهرس كتب الشيعة للطوسي ، كتاب ٤٠٦) . ويزعم الجاحظ أن من يجهل أمور الجاهلية لا يستطيع أن يفهم الكتاب والسنة (حيوان ج ١ ص ٩٠ س ٨) قارن بعد الطبري ، علم الهدي ، الزحشرى .

(٤) لما سئل عمر عن معنى « أبا » بتشديد الباء [سورة عبس آية ٣١] صرح بكراهيته لذلك (ابن سعد: ج ٣ ق ١ ص ٢٣٧ س ٥) .

(٥) كان يسأل عن القرآن كثيراً ، فيقول : هو كذا وكذا ، أما سمعتم الشاعر يقول كذا وكذا ؟ (ابن سعد: ج ٢ ق ٢ ص ١٢١ س ٤) . قارن :

Nöldke, Beitrage zur semitischen Sprachwissenschaft (1904) 2 Anm. 6.

عربي « (١) . ومن الحق أنه قد أضيفت إليه - أيضا - شروح صريح فيها بأن بعض كلمات القرآن غير عربية (٢)؛ فيظهر من هذه الأخبار أنه لم يكن يرى الرأي الذي لا يجوز (٣) أن تكون في القرآن لغات غير عربية.

وإلى هذا المبدأ الذي قام على طريقة ابن عباس ، وجدت في النحر العربي قصص علمية ، وجدت مكانها في [المعجم الكبير] للطبراني (المتوفى سنة ٣٢٠ هـ) ، وقد سأل نافع بن الأزرق الخارجي ابن عباس عن عدد كبير من الألفاظ القرآنية ، وطلب إليه فيها أن يستدل على معناها من الشعر العربي القديم ؛ وقد استدل ابن عباس في إجاباته على مسائل نافع ، التي تبلغ نحواً من مائتي كلمة (٤) ، بأشعار من الشعر الجاهلي (٥) . وهي مباينة من اللغويين المتأخرين لابن عباس باعتباره « أبا التفسير » الذي أبدع الطريقة اللغوية لتفسير القرآن ، وقد مجّد الناس فيه أنه ، زيادة على معارفه اللغوية ، كان عالماً - أيضا - بالمغازي وأيام العرب والشعر القديم (٦) وأمثال ذلك ، وُعد في درجة شيوخ أهل اللغة (٧) . أمّا خصوصية الفقهاء

(١) طبراني ج ١٧ ص ١٢٩ ، وقد أضيف إليه هذا المبدأ ، ولا يمكن أن يتأكد من صحة ذلك طبعاً ، ولا توجد أسباب فيه ضد ذلك .

(٢) مثل « ناشئة » [سورة الزمل آية ٦] عن الحبشية (بخاري في أبواب التفسير رقم ٣١) ، « سادون » [سورة النجم آية ٦١] في لغة حمير ، من [حمد] بمعنى [غنى] بتشديد النون .

(٣) كما عزي ذلك أخيراً إلى الشافعي (رسالة طبعة القباني ١٣٠٨) ١٩ ، وإلى أبي عبيدة المغوي . Muh. Stud. 1, 198 .

(٤) قارن المبرد في الكامل (عن أبي عبيدة) في عدد قليل .

(٥) الاتقان للسيوطي (فصل ٣٦) ج ١ ص ١٤٩ - ١٦٥ .

(٦) ومما يبين لنا مقدار اهتمامه بالشعر اهتمامه بشعر عمر بن أبي ربيعة (أغانى :

ج ١ ص ٣٤) .

(٧) وقد سئل - أيضا - عن معاني بعض الكلمات النادرة في غير القرآن (معهم ، ضد :

الاتقياء للشعر ، فقد بدأت بعدُ في الأجيال المتأخرة (١) .

ولقد كان ابن عباس - مع كل ذلك - يمسك عن القول في كثير من العلم . ولا يفيض به إلا كقطرات من (البحر) ؛ وإذا ما قبلنا الأخبار التي جاءت عن علومه في التفسير ، فقد كان لا يجيب في كل المسائل إلا بقدر . فتفسير كلمة [الروح] في قوله (تعالى) : « وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا » [سورة الإسراء آية ٨٥] كانت عنده من الأسرار التي (يكتسبها) عن الناس . (٢) وهذه المسألة قد بقيت - أيضاً - في العصور المتأخرة من الأسرار الإلهية التي لا يجوز البحث فيها . (٣)

وقد توجه معاصرو ابن عباس الراغبون في المعرفة ، إلى هذا العالم ^{توجه} إلى ابن عباس ^{المعاصرين} المحيط بتفسير القرآن ؛ ليزيل شكوكهم - وإني أقص هذا طبعاً ناقلاً عن الأخبار الإسلامية - وقد سبق اتصالهم بالمفسر القديم في ثوب قصصى حتى ، حكى مرة كيف أن المستمعين له - عند تفسير (آية ٢٣ من سورة النور)

== الأنباري من خطأ الأضداد) ، أزهري : LA ، انظر (ملهم) ج ١٥ ص ٢٦٥ س ١٠ ، ابن سعد (ج ٢ ق ٢ ص ١٢٢ س ٤ - ٦) : « ولا أعلم بشعر ولا عربية ولا بتفسير قرآن » . راجع أمثلة ذلك في المفضليات طبعة Lyall من ١١٣ س ١٥ .

Z D M G 69, 202 anm. 4. (١)

(٢) طبري : ج ١٥ ص ٩٨ . قارن ج ١ ص ٢٨ ، قال أبو مليكة - في صدد سؤال ابن عباس عن آية من القرآن - : « كل قال برأيه ، ولكنك أبي أن يقول شيئاً في ذلك » . قارن كتاب الأضداد [طبعة هوتن] ص ٢٧٣ .

(٣) إحياء : ج ٤ ص ١١٣ قال - بعد ذكره لبعض تعاليم الراوقين الحمودة في معنى الروح - : « فذلك سر من أسرار الله ، لم نصفه ، ولا رخص لنا في وصفه » قارن ج ٣ ص ٢٦٠ .

أخذتهم جذوة من السرور ، حتى إن بعض القوم هم أن يقوم إليه فيقبل رأسه ، من حسن ما فسر به سورة النور .^(١) (الطبري: ج ٨ ص ٨٣) .
 فن أمثلة ذلك ما جاء في سورة القصص آيات ٢٢ - ٢٩ [قصة موسى في مدين - وعند البئر - وفي بيت شعيب - وتزوج به بابنته] - وهناك زيادات في قصص المتأخرين : فقد خلطوا في هذه السورة هروب موسى إلى مدين وما حصل له في منزل شعيب ، بالقصة الإنجيلية ليعقوب ولابان ، وقد ذكر فيها أن شعيبا طلب من موسى أن يعمل عنده عددا من السنين ، على أن يكون صداقا لابنته : « قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُشُقَّ عَلَيْكَ ... فَلَسَمْنَا قَهْزِي مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي آنَسْتُ نَارًا ... » وهنا اختلفوا :
 أيّ الأجلين قهزى موسى ؟ هل كان ثمان سنين ؟ أو أنه أتم عشرين ؟ فلم يتفق العلماء في ذلك على رأى ، وقد يمموا - بطبيعة الحال - شطرا بن عباس الذي يعرف ذلك ، فحكى سعيد بن جبير قال : قال يهودى بالكوفة - وأنا أتجهز للحج : إني أراك رجلا تتبّع العلم ، فأخبرني : أيّ الأجلين قهزى موسى ؟ قلت : لا أعلم ، وأنا الآن قادم على حبر العرب [يعنى ابن عباس] فسأله عن ذلك ؛ فلما قدِمْتُ مكة ، سألت ابن عباس عن ذلك ، وأخبرته بقول

(١) طبري: ج ١٨ ص ٧٤ : « تقبيل الرأس » تعبير عن الرضا بعد سماع العلم ، وقد قبل عمر رأس عبد الله بن سلام ، عندما بين له وجه معرفته النبي أكثر من ابنه (الكشاف والبيضاوى في سورة البقرة آية ١٤٦) . طيفور في تاريخ بغداد [طبعة كلر] ص ٨٥ .
 R. Hartmann, al Kuschajris Darstellung der Sufitums 180 .
 S. Krauss, Talmudische Archeologie, 3, 246 ann. 67: فإن التلمود عند:

اليهودى ، فقال ابن عباس : قضى أكثرهما وأطيبهما : إن النبي ﷺ إذا وعد لم يخلف . قال سعيد : فقد كنت العراق فلقيت اليهودى فأخبرته ، فقال : صدق وما أنزل على موسى ، والله العالم .^(١)

وهكذا ظهر ابن عباس فى كل المسائل المعقّدة فى التفسير ، الرجل الملمهم ، وأحياناً الرجل الذى نفحه الله بنهضة من روحه .

وقد وقف المسلمون حيارى إزاء هذه الآية [٢٦٦ من سورة البقرة] : « أَيْوَدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ، لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ، وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ . » ؛ فقد سأل عمر كل من واجهه عن معنى هذه الآية الغامض ، ولم يجد أحداً يستطيع أن يعطيه عنها جواباً مرضياً ، وفى رواية أن عمر سأل أصحاب رسول الله ﷺ فقال : فيم نزول أنزلت : « أَيْوَدُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ . . . » ؟ فقالوا : الله أعلم . فغضب عمر ، فقال : قولوا نعلم أو لا نعلم . فقال ابن عباس : فى نفسى منها شيء يا أمير المؤمنين . فقال عمر : قل يا ابن أخى ولا تحقر نفسك . قال : هذا مسئّل ضربه الله (عز وجل) فقال : أَيْوَدُ أَحَدُكُمْ أَنْ يَعْمَلَ عَمْرَهُ بِعَمَلِ أَهْلِ الْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ ، حَتَّى إِذَا كَانَ أَحْوَجَ مَا يَكُونُ إِلَى أَنْ يَخْتَمَ بِخَيْرٍ ، حِينَ فَنَى عَمْرَهُ وَاقْتَرَبَ أَجَلُهُ ، خَتَمَ ذَلِكَ بِعَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ أَهْلِ الشَّقَاءِ ، فَأَفْسَدَهُ كُلَّهُ فَحَرَّقَهُ أَحْوَجَ مَا كَانَ إِلَيْهِ ؟ (الطبرى ج ٣ ص ٤٦) .

وبهذا الشكل كان الناس يرجعون بسرور إلى ابن عباس ، عندما يدور

(١) طبرى : ج ٢٠ ص ٤٠ : Lidzbarski, De prophetis. legendis arabicis 29. والقصة اليهودية تجعل — فى الحقيقة — الإجل الذى قضاه عند شعب

الأمر حول تفسير موثوق به لآية كامة في القرآن ، أو جملة مشكوك فيها أو ذات معان كثيرة .

تسلامة
ابن عباس

ولا يوجد عند هؤلاء الذين يهتمون بالمؤلفات ، في هذه الناحية ، شك في أنه لا يكاد يرجع إلى ابن عباس شئ مما نسبته المتأخرون إليه ، وعلى أحسن الفروض لا يرجع إليه - حقيقة - إلا شئ قليل جدا من ذلك ، وقد فرق النقدة المسلمون بين ما يستحق التصديق من الأسانيد التي يقوم على طرفها ابن عباس وبين ما لا يستحق ذلك (١) ، - قال بعضهم عن هذه الأسانيد : إنها أسانيد الكذب - وهو دليل على أن النقدة المسلمين - أيضا - لم يردوا هذا الفرض ، وقد أرادوا أن يخطئوا النتائج الأخيرة الصحيحة شكلا ، مما هو مضاف إلى هذا الإمام الذي لا نزاع فيه . (٢)

وقد بذل الناس جهداً كبيراً - من جهة أخرى - فيما يختص بتصديق أحاديث المحدثين القدامى المتصلين بابن عباس اتصالاً مباشراً - في الإتيان بمقتضى تدل على الثقة بهؤلاء الناس فيما يحسدون به عن تعاليم ابن عباس بشكل واضح بقدر الإمكان ؛ فقد عرّض بجاهد (المتوفى سنة ١٠٢ - أو ١٠٣ هـ) المصنف على ابن عباس ، ثلاث مخرصات ، من فاتحته إلى خاتمته ، يوقفه عند كل آية منه ، ويسأله عنها (٣) ؛ وكان عكرمة (المتوفى سنة ١٠٥ هـ) - وهو من موالى

(١) قارن الترمذى في صحيحه : ج ٢ من ١٥٦ س ١٣ ، الأئمان للسيوطى (فصل ٧٩) ج ٢ من ٢٢٤ ، ٢٢٥ .

(٢) أضاف الرخشى إلى ما نسب إلى ابن عباس في تفسير سورة يوسف آية ١١٠ هذا التريد : (فأن صح هذا عن ابن عباس) ج ١ من ٤٨٩ أسئل . وراجع نحو هذا عند تفسير سورة فاطر آية ٢ (ج ٢ من ٢٣٧ س ٨ أسئل) .

(٣) طبرى : ج ١ من ٣٠ ، ج ٢ من ٢٢٣ .

الإمام - « أعلم الناس بالتفسير »^(١) ، قال : « كان ابن عباس يضع في رجلي السكّبل . ويعلمني القرآن والسنن »^(٢) . وهذا - في الغالب - نوع من المبالغة ؛ للتدليل على التمسك والاستمرار على الدرس والعلم^(٣) . ولقد ظهر أن هذا الرجل الموثوق في صلته بابن عباس - كما ظن ذلك بعض المسلمين وأكده - قد أساء استعمال علاقته به ، من جهة أنه نشر عنه أشياء لم يسمعها منه^(٤) . ومن أجل ذلك قال ابن المسيب لمولاه : « لا تكذب عليّ » كما كذب عكرمة على ابن عباس^(٥) . كما عوقب من أجل هذا - أيضاً - من عليّ بن عبد الله بن عباس بشكل مهين^(٦) .

ومن الأخبار التي تدل على التقدير الشعبي في هذا الوقت (حكومة هشام المروانية) لحياة السنن والتقاليد المقدسة ، بإزاء التقدير من الشعب للشعراء العامة ، الذي لم يكن أقل من تقديرهم للأنبياء ، هذا الخبر : وهو أنه عند دفن عكرمة لم يوجد من الناس من يحمله ، بينما كان هناك جثم خفيّر عند دفن

(١) ورد أن عكرمة بين لابن عباس مشكلات كان وقع فيها ؛ ابن قيم الجوزية في [أعلام الموقعين ج ٢ ص ٤٥] في سورة الأنعام آية ١٦٤ . فلما بين عكرمة لابن عباس ذلك كساه بردة وفرح به .

(٢) ابن سعد ج ١ ق ٢ ص ١٣٣ س ١٣ - ١٩ ، ونسب المصدر : ج ٥ ص ٢١٢ س ١٤ .
(٣) قارن ديوان الخطيئة (Z. A. M. G. 46, 22) ؛ ابن بطوطة (طبعة باريس) ج ٤ ص ٤٢٢ . حكى عن أهل السودان أنهم كانوا يضمون أولادهم في القيد إذا أهملوا في حفظ القرآن ، ولا يحلونه حتى يحفظوه .

(٤) البخاري (الأذان . رقم ١٥٧) . قال : إن أبا عبد « نافذاً » أصدق موالى ابن عباس .

(٥) قارن : 6, 8 (1912) Tor Andrae in Le Mond oriental

(٦) ابن سعد : ج ٥ ص ١٠٠ س ١٤ ؛ ياقوت : ج ٥ ص ٦٣ ، ٦٥ (كان يوثقه

علي باب السكّيف ، ويقول : إن هذا يكذب عليّ) . !

كشيسير القرشي الذي مات في نفس اليوم ، جاءوا لتشيع الشاعر عندهم موته .^(١)
حقاً أنه قد عزي ذلك إلى تحقير المولى ، حتى بعد موته ^(٢) ، إزاء تشریف
الحر ^(٣) ؛ بيد أنه لا يظهر أن هذا التحقير والإهمال كان يرجع إلى عقيدة
عكرمة في الخوارج ، وأنه تغلب عند بعض الناس عند ما تطلبه بعض
الولاة .^(٤)

وقد جمعت تفاسير ابن عباس المروية عن تلاميذه المباشرين في وقت
مبكر ^(٥) ، كما جمعت - أيضاً - فتاويه الفقهية ، جمعها أبو بكر محمد بن يوسف
ابن يعقوب [يعقوب هذا هو ابن الخليفة المأمون] ^(٦) ، الفقيه المحدث

(١) الجمعي في أبيات الشعراء (طبعة هل) ص ١٢٤ س ١٢ .

(٢) على خلاف هذا ما جاء في ابن سعد (ج ٥ ص ٣٠٦ س ١٣) أنه احتفل بتشييع
جنازة مولى بالداء في المسجد في جم غفير (في هذه الواقعة كان صاحب هذه الجنازة معروفاً
بالفضائل) .

(٣) يمكن أن يكون متصلاً بالمبادئ التي لاحظها Wensink, Semetic rites of
mourning and religion (Amsterdam 1917, Verhandelingen der K.
Akad. van Wetenschappen, Letterk. N. R., 18 Nr. 1) 26 f. (Museum
25 [1917] C. 45 oben).

(٤) أخبار ذلك عند ياقوت (طبعة مرجليوث) ج ٥ ص ٦٣ س ١١ ؛ ٦٤ س ٨ ومع
ذلك ربما لا يتفق ما جاء عن عكرمة ، من دعايته بدعاية الخوارج ، مع ما جاء من سلوكه
في حياته .

(٥) فهرست : ص ٣٣ س ٢١ وما يليها ، ولا يوجد من هذه المكتب كتاب مستقل
وصل إلينا .

(٦) وقد ذكر في ياقوت (Geog. W. B. I 256) عباسي آخر من نسل (الهادي) في
علماء الشافعية .

الشافعي الذي توفي بمصر^(١) . وحروف التفسير لمجاهد وعطاء وغيرهما من
المحدثين من مدرسة ابن عباس الذين رووا عنه . قد عرفت في التأليف
الإسلامي بأنها أقدم المجموعات .^(٢)

كما طبع في الشرق مرارا التفسير المنسوب إلى ابن عباس الذي توجد
منه مخطوطات كثيرة^(٣) ، ويمكن للذين يرغبون ، أن يبحثوا العلاقة بين
المخطوط والمطبوع من ذلك ،^(٤) ومقارنة أحدهما بجانب الآخر ، وأن
يفحصوا ما تحتويه هذه الكتب من التفاسير ، بإزاء روايات التفسير المنسوبة
إلى ابن عباس في نواح أخرى ؛ ليتعرفوا ما فيها من صواب ؛ فإنه — فقط —
بهذا يمكن التصديق — بشكل ما — بما نسب إلى ابن عباس ؛ ولم تتح لي فرصة
لهذا العمل .

وهذا السلطان غير العادي الذي أحاط به — هذا الرجل الموثوق به في
التفسير القديم ، قد بعث الجهود إلى جملة المراجع الأخير — أيضا — للتفاسير

(١) ابن حزم « جهرة الأنساب » [من مخطوط في الهند تفضل بوضعه أمامي الدكتور
دينيس روس] fol. 14 b ، وهو مجموع على كتب الفقه في ٢٥ كتابا ؛ ولهذا العباسي
— أيضا — رسائل أخرى . قارن أعلام الموقنين : ج ١ ص ١٣ (وأهم ابنه في هذا
الموضع : موسى) .

(٢) إحياء : ج ١ ص ٧٩ .

(٣) Brocklmann I 190 ، ويضاف إلى ما ذكر هناك وإلى ما ذكر في الملاحق ج ٢
ص ٦٩٣ (قارن : Götting. Gel. Anz. 1899, 262) من المخطوطات ما يأتي : مكتبة
فاتح باستانبول ١٧٣ — ١٧٥ ؛ بايزيد رقم ٩٤ ؛ عارف أندي ٨٨ — ٨٩ ؛
Biblioteca Ambrosiana, in Griffini 1 Manoscritti di Milano, Prima
collezione No. 11 (47) Revisita degli Studis orcentali 11 7 ff. 166.

(٤) طبع في بولاق (١٢٩٠) ، وفي بومباي (١٣٠٢) ، كما طبع تفسير ابن عباس
« تنوير المقياس تفسير ابن عباس » علي هامش « الدر المنثور » للسيوطي .

الماذهبية عند المتأخرين ؛ ففي كتاب حسن بن المطهر الشيعي عن فضائل علي^(١)،
عبد ابن عباس - أيضا - في كثير من المراضع من الشيوخ القدامى . كما زعم
سهل التستري في التفسير الصوفي (كما يأتي في الفصل الرابع) أنه عن طريق
عكرمة المرجع الأعلى للتفسير عند الصوفية^(٢) . فاسم ابن عباس معتبر عند
كل طهقات المسلمين وثيقة وسندا للصدق في أمور الدين^(٣) .

وأكثر هذه المجموعات تصديقا هو المجموع الذي يرويه علي^٣ بن
طلحة الهاشمي باسم ابن عباس ، الذي قال عنه ابن حنبل : « إن في مصر
تفسيرا عن ابن عباس رواه علي^٣ بن طلحة الهاشمي ، وليس بكثير أن يرحل
إلى مصر من أجله » . ويرجع الفضل في بقاء هذا المجموع إلى نسخة لابن صالح
كاتب الليث بن سعد ، العالم المصري (المتوفى سنة ١٧٥ هـ) نسخت له ، ومن هذا
المجموع أخذ البخاري والطبري وآخرون من المحدثين فيما يختص بتفسير
ابن عباس ، ومع ذلك فقد صرح النقدة المسلمون بأن ذلك الرجل (علي^٣ بن
أبي طلحة) لم يسمع التفسير الذي تضمنه كتابه مباشرة من ابن عباس^(٤) .
وهكذا فإنه ، حتى في صحة القسم الخاص بالتفسير إلا كثير تصديقا ، يحكم
النقدة المسلمون بهذا الحكم ، فيما يتعلق بصحة نسبه لابن عباس ، على أنه هو
المصدر الأول له .

(١) « كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين » [بومباي ١٢٩٨] .

(٢) عند Pertsch, Katalog der ar. Handschriften . Gotha I 413, I: .

(٣) من الأشياء النادرة ، أن خصوم ابن تيمية الحنبلي لكي يسهلوا سمعته دسوا له

رسالة في تفسير ابن عباس (أوسى جلاء العين [بولاق ١٢٩٨] ٩٢) .

(٤) السيوطي في الاتقان (فصل ٧٩) ج ٢ ص ٢٢٣ . وساق في [الفصل ٣٦]

(ج ١ ص ١٤٢ — ١٤٩) — نقلا عن تفسير الطبري كما يظهر — تفسير كل الكلمات

على ترتيب السور عند ابن عباس ، عن ابن أبي طلحة ، بالأسناد المذكور

وإن هذا الحشد الكبير من المادة المروية ، يسهل واجب الوقوف موقف النقد إزاء ذلك ، ولا نستطيع ، بالرغم من هذا المشيم الذي صاحب هذه الأخبار ، أن نحدد الغرض والقصد من هذا الجهد الشديد الذي حفظ به الرواة هذه الأشياء الكثيرة المملوءة بالمتناقضات من غير اهتمام بذلك ، وإنه لما يلفت النظر في هذا المحيط هذه الظاهرة الغريبة : وهي أن التمايم المنسوبة إلى ابن عباس تحمل طابع التصديق بشكل متساو ، وهي في نفسها تظهر في تضاد شديد بينها وبين بعضها ، مما لا يقبل التوسط أو التوفيق . ١ . وهاك مثالا لهذا في مسألة خلافة ، كانت مثارا لجدل كثير في بعض الأوقات ، وهي أيّ ابنى إبراهيم كان مرادا بالذبح ؟ (١) وقد جاء القرآن المسكى بهذه القصة (سورة الصافات آيات ١٠١ — ١١٠) من غير ذكر لاسم الابن المسأور بتضحيمه . وقد عرف النبي نفسه من أهل الكتاب أنه [إسحق] ، وعلى هذا كان الرأي الذي لاشك فيه في القرن الهجرى الأول (٢) ، كما أن المفسرين القدماء كانوا على هذا الرأي (٣) ، ولم يكن — كما هو عند

(١) قارن المراجع في : Z D M G, 32, 556 Anm. 5

(٢) في جدال يوحنا الدمشقي في « الحجر الأسود » زعم أن المسلمين في عصره كانوا يرون أن إسحق هو الذبيح : (Becker, Zeitschrift f. Assyriologie, 16, 182 oben.)

(٣) في حديث للصحابي [نهار العبدى] سمي النبي إسحق بأنه ذبيح الله : أسد الغابة (ج ٥ من ٤٣ ص ١٠) طبرى في التاريخ (ج ١ ص ٢٩٩) بعد بيان تفصيلي للخلاف ، وفي التفسير عند سورة يوسف آية ٦ (ج ١٢ ص ٨٦) ورأى أخيرا أنه إسحق ، وفي قصيدة لأبي العلاء المعرى (سقط الزند [بولاق ١٢٨٦] ج ١ ص ٦٤ بيت ٤) زعم فيها أن إسحق هو الذبيح ، وفي القصص الأدبية القديمة سمي يوسف (الصدى) ابن يعقوب إسرائيل الله ابن إسحق ذبيح الله ابن إبراهيم خليل الله (البيهقي طبعة شتالي ص ١٠٥) قارن عبد القادر الجيلاني في (الفنى [طبعة مكة] ج ٢ ص ٤٠) .

الطبري أيضا - رأى عمر بن عبد العزيز الانتقال إلى رأى آخر ، وظهر له أن اليهود ، حسداً منهم للعرب أن يكون إسماعيل أباهم الذي أمر الله فيه ، زعموا أنه إسحق ؛ لأن إسحق أبوهم ، وكان ذلك منهم تحريفاً للكتب^(١) ؛ ويرى هذا التحريف واضحاً من أجل أن النص الإنجيلي (Genes 22,2) جاء بهذا الشكل : « قال الله لإبراهيم : اذبح ابنك بكرك^(٢) إسحق » بدلاً من « ابنك الوحيد » ؛ ولا يمكن أن يفهم من الابن البكر سوى إسماعيل ؛ لأن إسحاق ولد بعد ذلك ، فاسم « إسحق » المذكور في النص بجانب « ابنك بكرك » زيادة على الأصل زادها اليهود ، وهي زيادة تناقض الأصل .^(٣) وعلى هذا الطريق وصل المسلمون إلى أن [إسماعيل] هو الذبيح المفدى على الحقيقة « وفديناه بذبح عظيم . » آية ١٠٧ . وجمي بالأسباب لذلك على وجه الدقة ، بجانب أسباب الرأى الآخر ، في تاريخ الطبري ، بروح غير متحيزة لأحدهما .

وهكذا قام رأيان متخالفان ، وكلاهما يعتمد على النقل ؛ فالتائلون بأنه إسحق يعتمدون على أبي هريرة ، وعلى كعب الأحبار ، العالم اليهودي الأصل والثقة في القصص اليهودية والنصرانية عند المسلمين ؛ وكذلك اعتمد أصحاب هذا الرأى على ابن عباس ابن عم الرسول ، فهو الحجة العليا دائماً في مسائل التفسير . واعتمد عليه أيضاً - أصحاب الرأى الآخر ، فكلاهما يعتمد على إسناد متصل بابن عباس يدعم به رأيه ؛ فالإسحاقيون عن عكرمة ،

(١) قارن ياقوت (3, 557, Geogr. W. B.)

(٢) في شعر معزو لأمية بن أبي الصلت [شولفس ص ٢٩ يات ١٠] نعت الابن بالبكر ولم يسم . ومن الممكن أن نجرؤ على قبول أن هذا البيت لأمية قد قصد به إطادة ساحرته اليهود من الإنجيل للحالة الأصلية .

(٣) ابن قيم الجوزية ، هداية الحيران من اليهود والنصارى [القاهرة : مطبعة التقدم

والإسماعيليون^(١) عن الشئى أو مجاهد ، كل أولئك سمعوا ذلك ، عن ابن عباس ، وكل ادعى بأن هذا هو رأيه فى هذه المسألة .^(٢)

وبعد أن ساد شئ من التردد فى هذه المسألة^(٣) ، أجمع المسلمون — أخيرا — على أنه إسماعيل ، ومما يدل على ذلك — أيضا — أنهم استعملوا لصاحب هذا الاسم — وهذا بطبيعة الحال ظهر أخيرا — الكنية المذكورة بذلك : « أبا الذبيح »^(٤) ، وفى الغالب أيضا : « أبا الفداء » ، والمثال المعروف لذلك يظهر فى اسم « أبى الفداء » المؤرخ المعروف (المتوفى سنة ٧٣٢هـ) ، وهو إسماعيل بن علي^(٥) . وفى إحدى قصائد رفاعه بك

(١) قارن : Lidzbarski 1. c. 41, 10

(٢) الطبرى : ج ٢٣ ص ٤٦ — ٥١ .

(٣) كما عند الجاحظ فى [الحيوان] ج ١ ص ٧٤ ص ٤ من أسفل « وقد أدراثة (تعالى) إبراهيم (عليه الصلاة والسلام) بنحو إسحاق أو إسماعيل » . وكذلك صاحب كتاب [البدء والتاريخ] ج ٣ ص ٦٣ قال : « والله أعلم » . ثم رأى رأيا ثالثا ونفى فيه بين الرايين بجواز تعدد الواقعة ، فرقة كان إسحق ، ومرة كان إسماعيل .

(٤) فى روض الرياضين لليافى [القاهرة ١٢٩٧] ص ٢١ سمي أحد الصوفية أبا الذبيح إسماعيل بن محمد الحفصى . ونودى بنى من اسمه [إسماعيل] بـ « يا أبا الذبيح » ، عند الخزرجى « عقد الآلى » : Pearl Strings ed Redhouse, 202 . وأتى السيوطى فى (تعليقه على بنية الوعاة ٤٥٦) بمحدث إجازة من أبى الذبيح إسماعيل بن أبى بكر الزبيدى . (٥) يلقب أيضا بـ « أبى الفداء » المؤرخ إسماعيل بن عمر بن كثير (المتوفى سنة ٧٧٤هـ) .

وكذلك عماد الدين بن أحمد من عائلة ابن الأثير (Vgl. Abh. Z. arab. Phil I 161 ult.) ، الذى كانت حياته بين (سنة ٦٥٢ — سنة ٦٩٩) . وجاء فى [فهرست

القاهرة ج ١] أنه كان فى القرن الثامن . وكذلك أبو الفداء إسماعيل بن حسين الخزرجى مؤلف [البديعية] فى مدح الرسول (Der islam 4, 27, Anm. 1) . وكذلك إسماعيل ابن محمد البعلبلى المتوفى (سنة ١٣٦٣) مؤلف المترادف فى اللغة العربية (Pertsch, Arab. Handschriftenkatal. Gotha nr. 422) u. a. m.

الطحاوى ، فى مدح الخديو إسماعيل باشا فى سنة ١٨٦٣ ، كرر فى ندائه هذه
السكنية : « أبو الغداء » (١).

نقد
الإسناد

ويمكن أن يرى من ذلك ، إلى أى حد يكون مقدار صحة رأى المستند
إلى ابن عباس ، وإلى أى حد يمكن الاعتراف به ، وما نعتبره بالنسبة له
والآراء المأثورة عنه ، يمكن أن يعتبر ، إلى أقصى حد ، بالنسبة للتفسير المأثور .
فالآقوال المتناقضة يمكن أن ترجع دائماً إلى قائل واحد ، معتمدة ، فى الوقت
نفسه ، على أسانيد مرضية موثوق بها ، وهذا التصديق ، والثقة بهذه الآراء
المتضاربة ، قد يتحدد عندما نلقى نظراً مرة بعد أخرى إلى تاريخ قيام
الإسناد . وهو ما يقدمه لنا العلماء المسلمون الصادقون ، أحياناً فى فرص مناسبة ؛
فالتطبرى فى سورة الدخان آية ١٠ — وسنتناول قريباً تفسيره الكبير — :
« قَارِ تَقَبُّ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُخَانٍ مُّسَبِّحٍ . » يحدثنا بحديث عن
أمر الآخرة مسند إلى حذيفة بن اليمان ، أخبره به النبي ، ولم يحدث به أحداً
غيره من الناس . (٢) وحتى هذه الأخبار المغيبة لم تتركها الروايات ، بل أخذت
تحدث عنها وتربطها — بسرور — باسمه من أجل علاقته بالنبي ، تلك
الخيالات المغيبة الكبيرة ، مما لا يطمع حذيفة نفسه فى مثلها ؛ فمن تلك الأخبار
الغيبية « الدخان فى السماء » . ولا يغنيناهنا هذا الموضوع ، وإنما تمسنا مسألة
الإسناد فى هذا الموضع ؛ فأحد أولئك الرواة فى حديث حذيفة هو الفقيه المعروف
سفيان بن سعيد الثورى (المتوفى سنة ١٦١ هـ) روى عنه رواد بن الجراح ، (٣)
وروى عن رواد ابنه عصام هكذا : « عن عصام بن رواد بن الجراح عن
أبيه عن سفيان الثورى عن حذيفة » ، وهنا يقول الطبرى : « وإنما لم أشهد

(١) فى مجموعة للمحامى الإيطالى [فرانك أنطون] : Franc. Anton. De marchi :
Kairo (Castelli 1280.)

Vorlesungen 193. (٢)

(٣) رواد بن الجراح حدث فى إسناد له (بنيسة الوعاة للسيوطى ٤٤٧ س ٨) عن
عباس أبى روق من عائلة أبى روق الهزاني التى عولجت فى : Z. D. M. G 58,585
ونسب هناك بالقارقوفى ؛ وأنه عم للهزنى الذى روى عنه الحديث

له بالصحة ؛ لأن محمد بن خلف العسقلاني حدثني أنه سأل رواداً عن هذا الحديث : هل سمعه من سفيان ؟ فقال له : لا . فقلت : فقرأته عليه ؟ فقال : لا . فقلت له : فقرئ عليه وأنت حاضر فأقر به ؟ فقال : لا . فقلت له : فن أين جئت به ؟ قال : جاءني به قوم فعرضوه عليّ وقالوا لي : اسمعه منا ، فقرأه عليّ ، ثم ذهبوا فحدثوا به عني . أو كما قال ، (١) وهو نوع من اللعب والخداع في الإسناد (٢) ، يخدع به بعض حملة الحديث الماكرين الناس ؛ ليظهروه في شكل لامع جذاب أمام الرأي العام الصالح الساذج ؛ هؤلاء هم حملة جزء من الحديث . ومثل هذا يستعمل أيضاً في أحاديث أخرى لحذيفة وغيره من أصحاب النبي .

ومن الملاحظات التي أبديناها يمكن أن نخلص بهذه النتيجة : وهي أنه لا يوجد ، بالنسبة لتفسير مأثور للقرآن ، ما نستطيع أن نسميه وحدة تامة أو كياناً قائماً ؛ فإنه قد تروى عن الصحابة في تفسير الموضع الواحد آراء متخالفة ، وفي أغلب الأحيان يناقض بعضها بعضاً من جهة ، ومن جهة أخرى فقد تنسب للصحابي الواحد في معنى الكلمة الواحدة أو الجملة كلها آراء مختلفة .

حقيقة
التفسير
بالمأثور

وبناء على ذلك يعتبر التفسير الذي يخالف بعضه بعضاً ، والمناقض بعضه بعضاً ، مساوياً « للتفسير بالعلم » (٣) ؛ وقد أثبت الغزالي — الذي سنعرف قريباً رفضه الشديد للتفسير بالرأي — هذه الحقيقة على أنها شيء عادي ، بأنه توجد آيات « لها خمسة معان ، أو ستة ، أو سبعة ، مروية كلها عن أصحاب

(١) الطبري : ج ٢٥ ص ٧٢ .

(٢) أحب أن أذكر واحداً كان من المكثرين في الحديث بالكوفة ولقب (بالبحر) حدث عنه الدارقطني ، وهو أبو العباس أحمد بن عقدة (المتوفي سنة ٣٣٢) يقول عنه بعضهم : إنه لا يتدين بالحديث ؛ لأنه كان يحمل شيوخا بالكوفة على الكذب : يسوئ لهم سمعاً ، ويأمرهم أن يحدثوا بها ، ثم يرويها عنهم .! (تذكرة الحفاظ للذهبي : ج ٣ ص ٦٠) .
(٣) من الأمثلة الظاهرة للأشكال المختلفة في التفسير المأثور ما جاء عن يعقوب بن عبد الرحمن الزهري [سورة ق آتي ٢٠ - ٢١] . طبري : ج ١٦ ص ١٠٢ .

الرسول والمفسرين من السلف ٥ (١) .

وما يأتي به المفسرون عند ذكرهم للتفسير المختلفة ، من قولهم : (والله سبحانه أعلم بما أراد) (٢) ، يشعر بأنهم يعطون مكانا للفرض ، حتى كأنهم لا يتمسكون بتفسيرهم على وجه القطع ، ولقد اعترف الناس في وقت مبكر بأن المعرفة الوثيقة لبعض أشياء من القرآن قد ذهبت بعد الجليل القصير التالي للرسول (٣) ، وأنه توجد في القرآن مواضع تنص على فهم المعرفة الإنسانية ، مما استأثر الله به لعله . (٤)

وجسود
القرآن

وقد رأى أهل الدين المسلمون أن في هذا - أعني إمكان التفسير بأشكال مختلفة - إعجازاً وفضلاً للقرآن ، ودليلاً على ما فيه من ثروة لا غاية لها (٥) ؛ فالقرآن « ذو وجوه » أي أنواع من الفهم (٦) . وهذا يتفق تماماً مع ما عند علماء اليهود في التوراة (٧) : (يانيم = وجوه) . وبهذا التجويز للتفسير بروايات مختلفة رأى الناس أنه من الفضل الذي يمدح به العالم أن يكون على معرفة بوجوه التفسير المختلفة في الموضوع الواحد : « لن تفقه كل الفقه حتى ترى القرآن

(١) إحياء : ج ١ ص ٣٧ س ١٠ .

(٢) فيما يتعلق بتفسير سورة الطارق آية ٨ وما فهم من « الرجع » (لسان العرب [مادة رجع] ج ٩ ص ٤٧٣ س ٨) ، وما نقل من ذلك حرفياً في (تاج العروس) ج ٥ ص ٣٥١ س ٢٠ .

(٣) في أسباب النزول انظر : (ص ٥٤) فيما تقدم ، وقد أقسم أبو ذر على رأيه في نزول آية ٢٠ من سورة الحج (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٠ س ١) .

(٤) كتاب الاضداد [طبعة هوتسم] ص ٢٧٣ س ٩ .

(٥) راجع هذا الاصل في المقدس [طبعة دي غوييه] ص ١٨٧ س ١٤ .

(٦) Vorlesungen 41,23٠ . وقول الرسول : « لاتضربوا القرآن ببعضه ببعض » .

زاد عليه الغزالي (إحياء : ج ٢ ص ٣٣٩) هذه الجملة : « فأنه أنزل على وجوه » . وعلى هذا فهناك مجال واسع للتوفيق لما ليس محدوداً فيه .

(٧) قارن : (Szeged 1890) Leopold Löw, Gesammelte Schriften 2

وجوها»^(١). وهذه الملاحظة تُشرّح في كل كتاب من كتب التفسير المستفيضة؛ فنراهم - آية بعد آية - يذكرون بعد التفسير الذي يستظهره المفسر جملة من التفاسير المخالفة تحت هذه العبارة: (وقيل . . .). وهذا هو الوجوه التي يعتدّ بحجوزها دليلاً على المعين الفكري الذي لا ينضب في كلام الله^(٢).

منذ القرن الثاني الهجري كانت حاجة العلماء المسلمين شديدة لكتاب في التفسير بالمأثور، والمحاولات الأولى في هذا الصدد ذهبت بمرور الزمن، والذي بقي منها هو ما وصل إلينا في ذلك الكتاب الخالد الممتاز، الذي بلغ فيه التفسير بالمأثور قمته العالية، وكان من جهة أخرى نقطة التحول، والحيجر الأساسي للتفسير بعد ذلك؛ ففي الوقت الذي جاءت فيه هذه التفاسير الأخيرة موجزة للتفسير في شكله النهائي، فإن ذلك الكتاب لم يقتصر فيه على تسجيل التفسير وحده، بل تجلّست فيه، وراء ذلك، البذور الأولى لهذه الجهود.

تفسير
ابن جرير
الطبري

ومؤلفه هو محمد بن جرير الطبري (ولد سنة ٢٢٥ وتوفي سنة ٣٢٠ هـ) الذي يعدّ مثالا كبيرا للعلوم الإسلامية في كل العصور، وقد قدره العلم الأوربي حق قدره من زمن مضى، من أجل كتابه العظيم في التاريخ^(٣) الذي استندنا منه، كمرجع مهمّ عزيز، في دراساتنا عن العصور الأولى للتاريخ الإسلامي، وقد أخرج [دي غوييه] ومساعدوه مطبوعا بليد، ويعتبر الطبري أصلا أبا التاريخ الجغرافي الإسلامي^(٤) (Histoigraphie).

(١) تاريخ الإسلام للشيخ
محمد بن جرير الطبري

(١) ابن سعد: ج ٢ ق ٢ ص ١١٤ س ٢٢؛ إحياء: ج ١ ص ٣٣ س ٩؛ سيوطي: (إتيقان فصل ٣٩) ج ١ ص ١٧٤. وهذه الأقوال المجموعة في هذا الفصل هي وجوه القرآن في الكلمات المترادفة، ولكن هذا التعديد غير صحيح.

(٢) قارن [جامع بيان العلم وفضله] لابن عبد البر: ص ١٢١ س ٥.

(٣) عند تأليفه للتاريخ كان تفسيره للقرآن موجودا، وقد أشار إليه في: ج ١ ص

٨٧ س ٢.

(٤) وهو - نالبا - ما يجيء شيئا مباشراً في الأسناد لمؤلف [الأغاني] مثل ما جاء في:

ج ٨ ص ٩٦ س ٩، ٩٨ س ٨؛ ج ١٥ ص ٦٦ س ١٢، ج ٢٠ ص ٩٨؛ ج ٢١ =

أما عند أهل الشرق ، فإن جهوده التي أذاعت شهرته تقوم على العلوم الإسلامية الدينية ، ولز أن كتبه الدينية (في الحديث والفقه وما يتعلق بذلك) قد اختفت عمليا منذ وقت بعيد ، وأغلبها قد طواه النسيان ، وكذلك مذهبه [الجري] الذي أسسه بعد بحث طويل ، لم يستطع البقاء .

وإلى وقت قريب كان كتابه في التفسير ، الذي لا يقدر بشمن بالنسبة لمعارفنا الاستشرافية ، يعتبر مفقودا أيضا . وقد أجمع الباحثون في الشرق ^(١) والغرب في الحكم على قيمته فيقول أبو حامد الإسفراييني (المتوفى سنة ٤٠٦ هـ) : « لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل كتاب تفسير محمد بن جرير ، لم يكن ذلك كثيرا » . ^(٢)

وكتب [نولدكه] في سنة ١٨٦٠ بعد اطلاعه على بعض فقرات من هذا الكتاب : « لو كان بيدنا هذا الكتاب ، لاستغنينا به عن كل التفسير المتأخرة ، ومع الأسف فقد كان يظهر أنه مفقود تماما ، وكان مثل تاريخه الكبير ، مرجعا لا يغيض معينه ؛ أخذ عنه المتأخرون معارفهم » . ^(٣) والمشكل التي جاءت تدل على صحة هذا الحكم ^(٤) . ولقد كانت مفاجأة سارة للأوساط العلمية في الشرق والغرب ، أنه وجدت في حيازة أمير [حائل] نسخة مخطوطة كاملة من هذا الكتاب ^(٥) وقد طبع في القاهرة سنة ١٩٠٣ (وطبعت

ص ١٦٤ س ٦ (قرن أيضا ج ٢٠ ص ١٠٣ س ١١) . وكان اتصال أبي الفرج به في سن الشباب ؛ فقد كان عمره عند وفاة الطبري ٢٦ سنة ؛ لأنه مات سنة ٤٤٤ هـ .

(١) من ملاحظات الفهرست ص ٢٦٤ س ٩ أن الفيلسوف المسيحي يحيى بن عدي (مات سنة ٩٧٤ م) الذي كان معاصرا لصاحب الفهرست كتب نسختين من تفسير الطبري .

(٢) عند ياقوت [طبعة درجاوث] ج ٦ ص ٤٢٤ س ٤ . وأهل الأندلس يقدررون كتاب التفسير المفقود لمعاصر الطبري : « بقى بن مخلد القرطبي » أكثر من كتاب أهل الغرب (ابن بشكوال [طبعة Codera] ١٢١ ص ٢٧٧) .

(٣) Geschichte des Korans 26-27.

(٤) قارن على الأخص هذا الفصل المهم : O. Lotts : Tabari's Korancomm-entar Z D M G 35 (1881) 588-628.

(٥) راجع عن الأجزاء المنفردة : Brocklmann I 143 ؛ وغير ذلك في : عطف أفندي رقم ١٨٦ - ١٩٠ ؛ بإيزيد رقم ٨٣ - ٨٦ ؛ فاتح : ١٦٩ - ١٧٢ .

منه حديثاً طبعه مصححة في سنة ١٩١١)، وهو كتاب ضخيم ^(١) في ثلاثين جزءاً (نحو من مائتين وخمسة آلاف صفحة من القطع الكبير)، وبهذا أصبحت في يدينا دائرة معارف غنية في التفسير المأثور ، ومؤلفها هو الإمام الطبري ^(٢) وهو يخاصم - بقوة - أصحاب الرأي المستقلين في التفكير ، الذين يتبعون - أحياناً - هواهم الشخصي ^(٣) ، ولا يزال يشدد في الرجوع إلى (العلم) ^(٤) ، الراجع إلى الصحابة والتابعين ، والمنقول عنهم نقلاً مستفيضاً ، ويرى أن ذلك - وحده - هو علامة التفسير الصحيح ^(٥) وقد أعطى - كذلك - في تفسيره لإجماع الأمة سلطاناً كبيراً ^(٦) ، وعلى هذا النحو انتظم في تفسيره - آية بعد آية - التفسير بالروايات المروية عن العلماء المعبرين وحدهم ، وأيد ذلك بالأسانيد المختلفة بالرجال الذين وصلت إليه المعرفة عن طريقهم ، ولم يسلك هذا الطريق على نحو آلي ؛ وإنما فعل ذلك على مثال ما كان يسير عليه العلماء المسلمون من وقت طويل ، من نقد الرجال جرحاً وتعديلاً ؛ فعندما يظهر له الحديث غير موثوق به ، فإنه يصرح برأيه فيه بما

طريقة
ابن جرير

(١) اختصر هذا الكتاب في وقت مبكر (القرن الرابع بعد وفاة الطبري مباشرة) ، وما ألاحظه أن هذه المختصرات كانت من علماء الأندلس . انظر : القهرست ٢٣٤ س ٢٤ وما يليها ؛ ابن بشكو الرقم ٢٩ : ١١١٩ : ياقوت : Geogr. W.B. 3,531 — راجع

في ترجمته : Brocklmann I. c

(٢) وضعت أكاديمية الفنون المجيدة سنة ١٩٠٠ جائزة [بوردن] لدراسة عن تفسير الطبري وتفسير الزمخشري ، ويظهر أنه لم يعمل في ذلك شيء .

(٣) فترك - مثلاً - الآراء غير الموثوق بها للكلبي ومقاتل بن سليمان والواقدي في التفسير (راجع ياقوت : ج ٦ ص ١٤١) .

(٤) ج ١ ص ١٣٢ س ٧ : ١٣٨ (أهل العلم) ج ١٢ ص ١٢٩ (سورة يوسف آية ٤٩) الخلاف بين أهل العلم ومن يفسر القرآن برأيه ، قارن - أيضاً - ج ١٢ ص ١٠٣ (سورة يوسف آية ٢٤) .

(٥) ج ١ ص ٤٣ ، ٩٧ : ١٢٠ أسئل ، ٢٥٣ ؛ ج ٢ ص ٤٢ (سورة البقرة آية ١٦٢) ، ٢٥٢ ؛ ج ٣ ص ٣٩ (سورة البقرة آية ٢٦٣) ، ١٥٥ ؛ ج ٤ ص ١٣٨ .
(٦) ج ٢ ص ٢٧٠ في مسألة المحلل .

يناسبه^(١)، حتى آراء ابن عباس وقف حيالها موقفاً حراً صريحاً ، وقال مرة عن مجاهد الذي كان يحب اتباعه : إن رأيه « يخالف إجماع الحجة الذين لا يمكن نسبتهم إلى الكذب »؛ وفي مرة أخرى : « وما ذكر هنا عن مجاهد لا معنى له ، وفساد رأيه لا شك فيه » .^(٢) وعلى هذا الشكل كان يعالج - أيضاً - آراء الضحّاك^(٣) وغيره من الرواة عن ابن عباس .

ابن جرير
والقراءات

كما نذكر له الفضل في إمدادنا بالمعارف المتعلقة بالقراءات ، وما ذكره من المثل والآراء يمكن أن تكون كلها مأخوذة من تفسير الطبري ؛ وقد ألف - زيادة على هذا - مؤلفاً خاصاً ، في ثمانية عشر جزءاً ، جمع فيه كل القراءات المعروفة (والشواذ أيضاً) ، وعالجها بالنقد والنظر^(٤) . وسواء فيما يتعلق بالقراءات بوجه خاص أم عند الاختلاف في التفسير ، عند ما يروى عن الشيخ الواحد آراء مختلفة متناقضة (كما عرفنا ذلك عن ابن عباس) ، سواء في هذا أم ذاك ، فإنه يستبج ذلك برأيه في آخر الأمر ، مع توجيه رأيه بالأسباب . وفيما يختص بالقراءات فإنه يظهر تسامحاً كبيراً ، وإذا لم تمس هذه القراءات المختلفة المعنى بشكل جوهري ، فإنه يفضل الأخذ بالقراءة المعروفة في العامة ، ويصوّب أيضاً القراءة المخالفة الأخرى من غير تفكير طويل^(٥) ، ويعارض بقوة - فقط - القراءات التي لا تعتمد على الأئمة الذين يعتبرون عنده حجة ، والتي تقوم على أصول مضطربة ، مما يكون فيه تغيير لكتاب الله . وعلى هذا المبدأ - أيضاً - يسير قدماً بالنسبة للتفسير الذي يفسر به ؛ فهو

-
- (١) ج ٢ ص ٢٦٩ (سورة البقرة آية ٢٢٩) ؛ ج ٢ ص ٢٩٤ (سورة البقرة آية ٢٣٤) ؛ ج ٣ ص ٣٩ (سورة البقرة آية ٢٦٣) ؛ ج ١٢ ص ٥ (سورة هود آية ٨٦) .
(٢) ج ١ ص ٢٥٣ ؛ ج ١٥ ص ٩٠ (سورة الاسراء آية ٨١) .
(٣) ج ٢ ص ٢٦٩ أسفل ، وهناك يضعف - أيضاً - الأسانيد الراجعة إلى ابن عباس عن : أبي زهير : جبير : الضحّاك .

- (٤) ياقوت : ج ٦ ص ٤٢٧ ؛ ٧ ؛ ٤٤١ ؛ ولم يصل إلينا هذا الكتاب .
(٥) ج ١٣ ص ١٠ ؛ ج ١٤ ص ٥ (سورة الحجر آية ٨) قال : « فبأي هذه القراءات قرأ ذلك القاريء ، فصبب المصواب ، وإن كتبت أحب ألا يعدو القراءة المعروفة » .

يلاحظ في الدرجة الأولى المعنى الظاهر الواضح الذي لا يصبح العدول عنه في التفسير ؛ وقد تكون هناك مواضع أخرى في القرآن تستدعي تفسيراً آخر، أو توجد أسباب مناسبة تبرر ذلك ^(١) ؛ ففي هذه الحالة يرجع إلى أقوال السلف ، أعني الصحابة والأئمة التابعين وعلماؤ الأمة . ^(٢)

وهنا - أيضاً - يأتي بأخبار مأخوذة من القصص الإسرائيلية من مراجع يهودية الأصل ، (مثل كعب الأخبار ، ووهب بن منبه) ^(٣) ، ولكنه لا يتمسك في ذلك بإعجاب المتقدمين بلا قيد ولا شرط ؛ ويعتبر كتابه في الأوساط الإسلامية ، بالنسبة للروايات الإسرائيلية على الأكثر السكون الغنى بهذه المواد ^(٤) . وكذلك يروى عن وهب بن منبه قصصاً نصرانية ^(٥) . ومن الأسانيد التي تسترعى الاهتمام هذه الصورة من الإسناد : « عن ابن إسحق عن أبي عتاب ، وهو رجل من قبيلة تغلب ، كان نصرانياً عمرأ من دهره ، ثم أسلم بعد ، فقرأ القرآن ، وفقه في الدين ، وكان فيما ذكر أنه كان نصرانياً أربعين سنة ، ثم عهر في الإسلام أربعين سنة أخرى ، قال : كان آخر أنبياء بني إسرائيل ... » في

ابن جرير
والإسرائيليات

(١) ج ١ ص ٥٩ ، ١١٢ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ؛ ج ٢ ص ٢٩ (سورة البقرة آية ١٥١) ؛ ج ٢ ص ٤٨ (سورة البقرة آية ١٦٦) ؛ ج ١٣ ص ١٤٧ س ١٠ ؛ ج ١٨ ص ٢٣ س ٢ ؛ ج ٢١ ص ١٧٦ سورة الأحزاب آية ١٠ .

(٢) ج ١ ص ٣١ فوق ؛ ج ٢ ص ٢١ (سورة الشورى آية ٤٥) ؛ حتى قبول الناسخ والمنسوخ لا يأخذ به بالتوسع المتأد مادام ظاهر المعنى ، يؤخذ بدون الالتجاء إليه . (٣) وهما يرجعان - حسب القاعدة - إلى إسحق عن وهب (عمن لا ينهم) ج ٦ ص ٨٦ (أسماء الاثني عشر يهودياً أصحاب الأخبار) ؛ ج ١٦ ص ٥١ س ١ ؛ ج ١٧ ص ٤٥ ؛

ج ٢٣ ص ٥٣ . قارن : Lidzbarski 1. c. 13.

(٤) وقد بقيت هذه القصص النقية في التفسير القرآني - دائماً - على أنها من الإسرائيليات . وقد وجه ابن خلدون هذا النقد (ملاحظات وإضافات ١٧٥ و ١٨٢) إلى تفسير عبد الحق بن عطية (المتوفى سنة ٥٤٢ هـ : Brockmann 1, 412) وفي تفسيره - كما عند ابن حجر الهيتمي [الفتاوى الحديثية : ١٧٦ أسفل] - آراء اعتزالية (ومن أجل ذلك كان ميله إلحادياً) ، ومن أجل هذا عد عند ابن حزم تفسيراً خطراً .

(٥) ج ٣ ص ١٤٧ ، ١٧٧ (مولد المسيح وحياته) ج ١٦ ص ٤٣ (الجل) .

شرحه : (jes. 53 n. iv 3) ^(١) . وفي قصة (ذى القرنين) أتى بهذا الإسناد:
« محمد بن إسحاق ، أخبرنا بعض من أسلم من أهل الكتاب من كان عنده علم
بتاريخ العجم . . . » ^(٢)

ومن نواحي اهتمامه الجديّ تصرفه في التعملات التي لا غناء فيها في بعض
الأحيان ، ومن أمثلة ذلك تلك الأمور التي يبذل فيها المحدثون بشكل ساذج
جهدا كبيرا ، ففي مسألة المائة (سورة المائة آيات ١١٢-١١٥) التي أنزلت من
السماء بسؤال عيسى بناء على طلب الحواريين ، هل كان عليها طمام؟ وهل كان
سمكا ، أو خبزا ، أو من ثمرات الجنة ، أو غير ذلك ؟ ^(٣) يقول : « العلم
بذلك غير نافع ، ولا صار الجهل به ضارّا ، ويكفي الإقرار من القارىء بالآية
بظاهر ما احتمله التأويل . . . وهل كان شعيب هو يثرون (يثرى) ؟ أو أن
الآخر هو ابن عم شعيب كما ظن بعضهم ؟ فإن ذلك عنده على حد سواء ،
« ولا يدرك علمه إلا بخبر ، ولا خبر بذلك تجب حجته . » ^(٤)

وفي سورة يوسف آية ٣٠ حيث باع إخوة يوسف أخاهم (بدراهم
معدودة) ، فأراد المفسرون التمامي أن يعرفوا بالتحديد عدد هذه الدراهم ،
وهل هي اثنان وعشرون (درهمان لكل واحد من الأحد عشر أخا) ؟
أو هي عشرون ؟ أو أربعون درهما ؟ إلخ ، وهنا يقول الطبري : « والصواب
من القول في ذلك أن يقال : إن الله (تعالى ذكره) أخبر أنهم باعوه بدراهم
معدودة غير موزونة ، ولم يحدد مبلغ ذلك بوزن ولا عدد ، ولا وضع عليه
دلالة من كتاب ولا خبر من الرسول ، وقد يحتمل أنه كان عشرين ، ويحتمل
أن يكون كان ذلك اثنين وعشرين ، وأن يكون كان أربعين ، وأقل من ذلك ،

(١) ج ١٥ ص ٣٢ (سورة الأنعام آية ٧) .

(٢) ج ١٦ ص ١٢ .

(٣) ج ٧ ص ٨٢ .

(٤) الطبري : ج ٢٠ ص ٣٧ .

وأكثر، وأى ذلك كان فإنها معدودة غير موزونة، وليس في العلم بمبلسخ ذلك فائدة تقع في دين، ولا في الجهل به دخول ضرر فيه، والإيمان بظاهر التنزيل فرض، وما عداه فموضوع عنا تكلف عليه. (١) كما أنه لا فائدة في تعرف اسم النبي المذكور في [سورة البقرة آية ٢٥٩] : «أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَارِبَةٌ عَلَى عُرُوشَهَا قَالَ أَنْتَ يَحْيَى هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا» ؟ أو هل هو أرميا ؟ أو عزير ؟ يقول في ذلك : «ولا بيان عندنا من الوجه الذي يصح من قبله البيان على اسم قائل ذلك، وجائز أن يكون [عزيرًا]، وجائز أن يكون [أرميا]، ولا حاجة بنا إلى معرفة اسمه؛ إذ لم يكن المقصود بالآية تعريف الخلق اسم ذلك... إلخ» (٢). ولا فائدة في أن نعرف بأي شكل كان الإيذاء [الذي جاء في سورة الأحزاب آية ٦٩] الذي آذى به بنو إسرائيل موسى : «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَى فَبَرَّاهُ اللَّهُ مِمَّا قَالُوا وَكَانَ عِنْدَ اللَّهِ وَجِيهًا» . يقول الطبري : «وأولى الأقوال بالصواب أن يقال : إن بني إسرائيل آذوا نبي الله ببعض ما كان يكره أن يؤذى به، فبرأه الله مما آذوه به، وجائز أن يكون ذلك كان قيلهم : إنه أبرص، وجائز أن يكون ادعاهم عليه قتل أخيه هرون، وجائز أن يكون كل ذلك ؛ لأنه قد ذكر كل ذلك أنهم قد آذوه به ؛ ولا قول في ذلك أولى بالحق مما قال الله : إنهم آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا.» (٣)

وفي سورة البقرة [آيتي ٧٢ و ٧٣] قص الله عن بني إسرائيل، فقال (تعالى) : «وإِذْ قَسَتَلْتُمْ نَفْسَكُمْ فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ

(١) الطبري : ج ١٢ ص ٩٧ .

(٢) الطبري : ج ٣ ص ١٩ ، وقد عد الزنجشري من الجرأة البحث وراء التشابه الذي استأثر الله بعلمه . (الأئتمان للسيوطي : فصل ٧٠ ج ٢ ص ١٧٠) ؛ وسنعود إلى هذا الموضوع في فصل «التفسير على المذهب» .

(٣) ج ٢٢ ص ٣٣ .

ما كنستم تكتُمون . فقلنا أضربوه ببعضها [أى ببعض البقرة المعروفة
أوصافها التي أمر الله في الآيات السابقة بذبحها] كذلك يحى الله المولى
ويريكم آياته لعلكم تهتدون . والتفسير المأثور لهذه الآية مأخوذ في
شيء من الغموض من المصادر اليهودية هكذا : إن بنى إسرائيل قديما لما
أرادوا معرفة القاتل المحمول ، طلب إليهم أن يضربوا الميت بحزء من البقرة
المذبوحة ، فأحياه الله وذكر قاتله .

ولكن هذا التحديد [ببعضها] عام لم يرخص المفسرين المدققين ، فيجب
أن يعرف : بأى جزء من البقرة المذبوحة أمرهم الله ؟ فجاءت في هذا أقوال
مختلفة ، فلم يرخص هذا ذوق الطبرى قال : « ولا يضرب الجمل بأى ذلك ضربوا
القتيل ، ولا ينفع العلم به ، مع الإقرار بأن القوم ضربوا القتل ببعض البقرة
بعد ذبحها فأحياه الله » . (١)

فهذه الملاحظات التي يكررها في فرص مختلفة ، يقصد منها أن يشير إلى
عدم الفائدة من التمسك بهذه التديقات التي لا تعتمد على نقل ، وأنه ليس من
التفسير « أن تسمع صوت الزرع عند ما ينبت » .
وبجانب النقول المأثورة اعتبر الطبرى - كذلك - الاستعمالات اللغوية (٢)
كمراجع موثوق به في تفسير العبارات المشكوك فيها ؛ وكان - في الحقيقة -
أول من رجع إلى شواهد من الشعر القديم (٣) بشكل واسع ، متبعا في هذا
ما أناره ابن عباس من ذلك ، ولقد كانت معرفته للعلوم اللغوية والشعر القديم
لا تقل عن معرفته للدين والتاريخ . (٤)

(١) ج ١ ص ٢٧٣ .

(٢) مثال ذلك « تنور » (سورة هود آية ٤٠) ج ١٢ ص ٢٤ ؛ ج ١٢ ص ١٠١

[هيت لك] (سورة يوسف آية ٢٣) .

(٣) أحيل هنا مثالا لذلك إلى الاختلاف الدقيق في [لعل] ج ١ ص ١٢٤ (سورة

البقرة آية ٢١) .

(٤) ياقوت : ج ٦ ص ٤٣٢ س ٩٠

وقد احتوى تفسيره على جملة كبيرة من المعالجات اللغوية ، فاكتمسب بذلك الطبري شهرة عظيمة ، وإن ماقدّمه في تفسيره للقرآن من الناحية اللغوية ، يعد كنزاً ثميناً في هذه الأبحاث ، كما أنه يعدّ ما في كتابه من الأبحاث النحوية والاختلافات بين المدرستين النحويتين : [مدرسة البصرة ، ومدرسة السكوفة] من أقدم المراجع لهذه المعرفة . وتظهر هذه البحوث اللغوية كأمر غير مقصود لذاته ، وإنما كانت عنده وسيلة للتفسير بالعلم ، وهنا لم ينس أن يقصر استعمال هذه الطريقة على هذا المبدأ ، وهو ألا يتناقض ذلك مع ما نعرفه من تفسير مآثور عن أهل العلم من الصحابة والتابعين (١) ؛ فهذه المسائل اللغوية لا تجعله يترك موقفه من تمسكه بالمأثور .

وبهذا كله كان تفسير الطبري الكبير لبّ التفسير بالمأثور ، والقيمة العالية التي وصل إليها هذا المذهب في التفسير .

وكما أن كتابه يقدّر في هذه الناحية العمل النهائي ، كذلك — من جهة أخرى — يمتد إلى ناحية أخرى في تطور التفسير ، وإن ذلك ، وإن يكن غير كثير ، إلا أنه أمر ملحوظ في عدد من آيات القرآن ، حيث نعرف فيه علماً دينياً في أمور العقيدة ، وتطبيقها بشكل إيجابي مفيد ، ومناقشات كلامية جيدة ، راجعاً في ذلك — غالباً — إلى شيوخ قداماء ، وعلى الأخص إلى [مجاهد] ، الذي يعتمد عليه في تفسيره ، ويتابعه في أمور العقيدة أيضاً .

نظره
في أمور
العقيدة

وعلى العموم فإن الطبري ، في المسائل الاعتقادية ، يقف في تفسيره للمواضع القرآنية عند مبدأ [أهل السنة] النقل . على أن أهل السنة لم يقتصدوا في اتهامه بأنه ، في بعض المسائل ، يميل نحو الآراء التي كان السلف يقفون منها موقف الحيطة ؛ فكان الخنابلة غير راضين عنه من أجل بعض الآراء التي قالها عن أحمد بن حنبل ، فأية خصومة كانت خصومة متعصب الخنابلة له عندما

جراً على إبداء رأيه في [آية ١١ سورة الإسراء] ؟! - وسنرجع إلى هذا في فرصة أخرى - ، وأي غضب هائج خطر أودى به في ذلك ؟! وكذلك رأيه في إرادة الإنسان وهل هو مختار أو مجبر ؟ فقد استخدم في حل ذلك طريقاً كافحه أهل السنة ، فكثيراً عندما يجيء في القرآن ذكر الهدى والضلال من الله (تعالى) ، لا يستعمل التأويل في ذلك مطلقاً ، حتى تظهر أعمال الإنسان غير اختيارية ولا أثر لها ، ولسكنه يجعل الإنسان تحت قيادة الله (بالتحف والتوفيق) الذي بواسطته يعمل الإنسان حراً مختاراً عملاً طيباً ، ويسلب منه هذا التوفيق عند الضلال و (الخذلان) ؛ وقد جاء هذا كله في المناسبات بشكل مرجز أو مسهب ، وأحياناً في جملة (١) ؛ ولا يعجب الإنسان إذ كانت تلك الشروح تخالف الأدلة ووجوه النظر ، وتميل إلى الاعتزال (٢).

ويظهر أن الطبري لم يكن يشر بذلك ؛ فإنه في كل المسائل الاعتقادية التي تضمنها تفسيره ، قد اجتهد في أن يحتفظ بسننيتها ضد وجوه النظر الأخرى التي تخالف التعاليم المعروفة .

ويظهر ، على الأخص ، أنه قد وضع نصب عينيه في مسألة الاختيار - بالرغم مما ذكرناه من ميله إلى حرية الإرادة واعتقاد ذلك - أن يكافح تعاليم القدرية ، وأن يردّ بالتفسير استنتاجاتهم من القرآن (٣) ، كما أنه كان خصماً

(١) ج ١ ص ٤٢ ؛ ج ٦ ص ٢٠ (سورة النساء آية ١٦٧) ؛ ج ٧ ص ١٠٩ (وعلى الأخص عند آية ٣٥ سورة الأنعام) ؛ ج ٨ ص ٨٥ (سورة الرعد آية ٢٧) ، ص ١٠٦ (سورة إبراهيم آية ٤) ؛ ج ١٤ ص ٥٤ (سورة النحل آية ٩) ، ص ١٠٣ (سورة النحل آية ٤٠) .

(٢) ياقوت ج ٦ ص ٤٥٣ .

(٣) ج ١ ص ٥٢ ، ٦٤ ؛ ج ٢ ص ٢٨٣ (سورة البقرة آية ٢٣٣) ؛ ج ١٤ ص ٤٥ (سورة غافر آية ٦٨) ؛ ج ٢٧ ص ٥٨ (سورة القمر آية ٤٩) ؛ وفي هذا - أيضاً - ج ٢ ص ١٩٠ س ٩ (سورة البقرة آية ٢١٧) حيث يقول أبو العالية : « في هذه الآية المخرج من الشبهات والضلالات والفتن » .

لغيرهم عن يسعى إلى تهوين جهود أهل السنة المتعصبين في المعاني الاعتقادية. وقد جادل المتكلمين ^(١) في مسألة (سبق العلم) ^(٢) من الله للعصاة ، وفي معنى (رؤية الله) المادية ، وكان ضد التفسير التنزيهي المعتزلة ^(٣) ، بدون أن يسميهم ^(٤) ورفض ، على العموم ، التفسير العقلي التنزيهي ، وتمسك بروايات شيوخ المحدثين القدامى في فهمهم لهذه الأشياء .

وهاك مثالا اعتقاديا [سورة البقرة آية ٧٤] : « ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ فَسُوءَ »؛ فالمفسرون القدامى فسروا قوله (تعالى) : [كالحجارة] بمعنى أنها كانت كالحجارة من عدم الخشية من الله (تعالى) ، والطبري لم يجد في هذا التفسير حجة أصلية ، وإن كان يحتمل القصد من هذه الكلمة القرآنية ، فيقول : « وهذه الأقوال ، وإن كانت غير بعيدات المعنى مما تحتمله الآية من التأويل . فإن تأويل أهل التأويل من علماء سلف الأمة بخلافها ، فلذلك لم تستجز هـرف تأويل الآية إلى معنى منها » فما فرض من الخشية عند الحجارة يجب أن يفهم على ظاهره ، مثل حنّ الجذع للنبي ﷺ وغير ذلك « ذلك كان منه ويكون بأن الله أعطى بعض الحجارة المعرفة والفهم ، فعقل طاعة الله فأطاعه . » (طبري : ج ١ ص ٢٧٦ - ٢٧٧) . وقد عارض بشدة فكرة تشبيه الله بالإنسان ، وعد مثل هذا من قبيل صفات الله ، ويتبين دنا ، على الأخص ، من استطراده في معالجة آية ٦٤ من سورة المائدة : « وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ »

(١) ذكروا بهذا الاسم : ج ٢٦ ص ٧٧ (سورة الحجرات آية ١١) .

(٢) ج ٢٨ ص ٣٨ (سورة المؤمنون آية ١٠٦) ج ٢٣ ص ١٢٢ (سورة الزمر آية ٢٠) .

(٣) ج ٧ ص ١٨٢ - ١٨٦ (سورة الأنعام آية ١٠٣) .

(٤) ج ٢٣ ص ٦٣ (سورة الصافات آيتي ١٦٢ - ١٦٣) ؛ ١٠٦ (سورة ص آية

٧٤ ، ويرجع إلى ابن عباس) .

وَلُحِينُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ ۖ وَقَدْ اخْتَلَفَ أَهْلُ الْجَدَلِ — وهم المتكلمون^(١) - في تأويل قوله (تعالى) : [بل يده مبسوطتان] ، فقال بعضهم : عنى باليد النعمة أو القوة أو الملك ؛ وقال آخرون منهم : بل يد الله صفة من صفاته ، هي يد غير أنها ليست بجارحة ، واستدلوا على استحالة المعنى الأول بأدلة منها :

(١) « قالوا : وذلك أن الله (تعالى ذكره) أخبر عن خصوصية آدم بما خصه به من خلقه إياه بيده . وكان لخصوصية آدم بذلك وجه مفهوم ؛ إذ كان جميع خلقه مخلوقين بقدرته ، ومشيتته في خلقه نعمته ، وهو لجميعهم مالك ؛ قالوا : وإذا كان (تعالى ذكره) قد خص آدم بذكره خلقه إياه بسيدته دون غيره من عباده ، كان معلوماً أنه إنما خصه لمعنى فسارِق غيره من سائر الخلق ، وإذا كان كذلك بطل قول من قال : معنى اليد من الله القوة أو النعمة أو الملك في هذا الموضع .

(٢) قالوا : وأحسرى أن ذلك لو كان كما قال الزاعمون : إن يد الله في قوله : (وقالت اليهود يد الله مغلولة) هي نعمته ، ل قيل : [بل يده مبسوطة] ، ولم يقل : [بل يده] ؛ لأن نعمة الله لا تحصى بكثرة . قالوا : ولو كانت نعمتين كانتا محصيتين . قالوا : فإن ظن ظان أن النعمتين بمعنى النعم الكثيرة ، فذلك منه خطأ ، وذلك أن العرب قد تخرج الجميع بلفظ الواحد لأداء الواحد عن جميع جنسه . . . فأما إذا ثنى الاسم فلا يؤدّى عن الجنس . فلا يؤدّى إلا على اثنين بأعيانهما دون الجميع ودون غيرهما . . . وخطأ أن يقال : ما أكثر الدرهمين في أيدي الناس ، بمعنى ما أكثر الدراهم . » (طبري : ج ٦ ص ١٩٤) .

وقد ساق الطبري أخباراً في معنى الكلمة ، ورأى الرأي الأخير الذي تظاهرت به الأخبار عن النبي وقال به العلماء وأهل التأويل . ونستطيع أن نستنتج من هذا أنه قد اتخذ مثل هذا الرأي في المواضع القرآنية الأخرى التي ساق فيها الآراء المختلفة معاً ولم يسجد عندها رأيه الشخصي . وذلك مثل ما جاء

في الاختلاف في معنى (الرضا من الله) ^(١) في قوله (تعالى) : « يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ » . ونجد مثل ذلك في آية ٢١٠ من سورة البقرة : « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقْصِصِي الْأُمُورَ » ؛ فقد ساق الخلاف في صفة إتيان الله، فقال بعضهم : لاصفة لذلك غير الذي وصف به نفسه (عز وجل) من المجىء والإتيان والنزول ؛ وغير جائز تكلف القول في ذلك لأحد إلا بخبر من الله أو من رسول مرسل فأما القول في صفات الله وأسمائه فغير جائز لأحد من جهة الاستخراج إلا بما ذكرنا . وقال آخرون : إتيانه (عز وجل) نظير ما يعرف من مجيء الجائي من موضع وانتقاله من مكان إلى مكان . وقال آخرون [. . .] أن يأتيهم الله [أي أمر الله ، أو : أن يأتيهم ثوابه وحسابه وعذابه . وقد ساق كل هذه الشروح بجانب بعضها (ج ١ ص ١٩١) بدون أن يحزم برأى في ناحية منها ، كما هي عادته عند أمثال ذلك ؛ ولا نهمل هنا أن نذكر أنه لم تبد منه كلمة لوم على أصحاب التفسير الثاني ، ومع هذا فقد يظهر أن الأول يوافق نظريته الاعتقادية . ومن الآيات التي تمس المسائل الاعتقادية مسألة تأثير العمل في السعادة والشقاء . ^(٢) (انظر الفصل التالي) .

ونرى من كل ما تقدم أن الطبري لم يقف - كمفسر - بعيداً عن مسائل النزاع التي تدور حول العقيدة في عصره ، ومن أجل ذلك لم نستطع أن نهمل القول في هذه المسائل ، التي سنتكلم عنها بإيضاح في الفصل التالي . وإنه ، ولو أن الطبري يهتم في المقام الأول بأخبار المفسرين القدماء ، فإننا نستطيع أن نستخدم أحياناً اختلافاته الاعتقادية معبِّراً نعبّر به إلى موضوع الفصل الآتي . . .

(١) ج ٦ ص ٩٣ (سورة المائدة آية ١٦) .

(٢) ج ١ ص ٢٩٠ ؛ سورة البقرة - آية ٧٥ ، ص ٢٩٢ ؛ ج ٢ ص ٤٣ ص ٤ (سورة البقرة - آية ١٦٢) ؛ ج ١٢ ص ٦٦ (سورة يونس - آية ١٠٩) ؛ سمي فتادة الخوارج بأهل حروراء . قرن ج ١٦ ص ٢٤ (سورة الكهف - آية ١٠٣) .

التفسير بالرأى

أهل النظر والعقل

١

كان العقليون الإسلاميون هم الذين اقتلعوا الحجر الأول من بناء التفسير بالمأثور ، بدون أن يكون عمل أسلافهم القدماء في التفسير قد قصد به كنفاح أهل الحديث ، أو أنهم أحسوا بشيء من ذلك ؛ وكان ذلك لاعتقادهم بمُشْئَل دينية ، تصوروا بها ، في إيمانهم بالألوهية ، أنها ألوهية تحمل كيانها وسلطانها وتأثيرها في نفسها ، وسلبوا عنها كل الأفكار المادية بما لا يليق بها ، ونزَّهوا الإله عن كل ما ينافي الحكمة والعدالة .

ومن أجل هذا وقع بين هؤلاء الاتقياء — ويُسمَّون بالمعتزلة — وبين الأفكار السائدة تخاصم وتضاد ، تلك الأفكار التي كانت تتصور ذات الإله غير منفصلة عن تلك الصفات ، وتتصور القدرة الإلهية أنها ليست شيئاً آخر سوى السلطان المطلق غير المحدود الذي يدبّر من غير أن يكون مسئولاً عما يفعل .

وقد جرَّ سلوك هؤلاء المعتزلة ، المخالف لبعض النظرات الدينية السائدة عند المخدّثين ، إلى التباعد بين هؤلاء المتطرفين الذين يعتمدون على العقل ، مع أولئك الاتقياء المبالغين في الدقة ، وكان ذلك في العصر العباسي الأول ، وما لبثوا بعد ذلك حتى صاروا فرقة خالفت — وإن تكن للمخالفة أيضاً بواعث أخرى — النظريات المروّية على خط مستقيم بكل حرية واستقلال. (١)

وقد تلا هذا أنه كان من الضروري لهذه الفرقة — المعتزلة — في سبيل مكافحة خصومها ، أن تؤسس وتدعم تعاليمها على أسس دينية من القرآن ، ومن جهة أخرى أن تردّ حجج هؤلاء الخصوم وتضعف من قوتها من القرآن

(١) قارن في ذلك : Voelungen 100 ، وفي الفلسفة الإسلامية اليهودية في العصور

الوسطى : 302. (2 Aufl.) 3 Th. 1. Abth. «Kultur der Gegenwart»

أيضا ، وذلك كله بطريق التفسير الماهر واستخدامه في سبيل ذلك .
 وإِنَّه من الأهمية بمكان أن نعرف هذه الحقيقة التي تطبع تاريخ الحضارة
 للجمتمع الإسلامي ؛ وهي أن الاختلافات في تفسير القرآن لم تكن تدور
 في المحيط العلمي بين الفرق والمدارس الإسلامية ، ولم يكن الأمر في ذلك
 مقصورا على هذه البيئات الخاصة ، بل إننا نجد ذلك قد تعدى إلى الجماهير
 والعامة ، الذين كانوا يشتركون في مسائل النزاع حول العقيدة بين علماء
 الدين .

تدخل العامة
 في الاختلافات
 الدينية

ففي الأقاليم التي تسود فيها الآراء السنيّة ؛ ويعترف بها مذهباً رسمياً ،
 تعتمد على جماهير الشعب الساذجة في محاربة الأقليات من أهل العقل (١) ،
 مستغلة لهم في مناهضة هؤلاء الذين يُحمدون الضوضاء حول تعاليم أهل
 السنة (٢) ، وفي غالب الأحيان تصاحب حركات الجماهير القسوة والغلظة ،
 وأحيانا ما يأتون بأعمال وحشية تذهب فيها أرواح الناس (٣) ؛ فأية مسألة
 من مسائل الخلاف في تفسير القرآن لا تجعل خاصة العلماء فقط فرقا ، بل
 تجعل الشعب الجاهل كذلك شيعا وأحزابا تتشاجر في الطرقات ، وقد فهم
 الحنابلة المتعصبون هذه الخريزة في الجماهير التي لا تحسن النظر ، وعرفوا
 كيف يشيرونها ضد الثائرين من أهل البدع الدينية ، ويجعلون من ذلك نزاعا
 يمس العقيدة ؛ وقد كان من نتيجة حملاتهم هذه الفتنة التي وقعت في بغداد :

ففي سنة ٢١٧ هـ وقعت فتنة عظيمة ببغداد ، وكان سبب ذلك الخلاف في
 تفسير آية من القرآن في سورة الإسراء آية ٧٩ : « وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَمِعُوا

(١) ومن الحق أنه توجد أقاليم إسلامية سادت فيها تعاليم المعتزلة ، وتأثر فيها التفكير
 الديني للشعب بذلك . انظر : Der Islam III, 222 .

(٢) ابن الأثير سنة ٤٦٩ (طبعة بولاق ج ١٠ ص ٣٦) سنة ٤٧٥ (ج ١٠

ص ٤٦) .

(٣) قارن : Z D M G 62, 5 ff.

به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاماً محموداً . « فإذا
يعنى بالمقام المحمود ؟ فأما الخنابلة ، أصحاب إسحاق المروزي شيخهم في هذا
الوقت ، فقد قالوا في تفسيرها : إن الله (سبحانه وتعالى) يجلس النبي ﷺ
معه على العرش ، وذلك جزاء منه لتهجده ، (ربما كان هذا تأثراً من
Ev. Marci 16, 19) . وقالت الطائفة الأخرى من تأثر بالمعتزلة : إن ذلك كناية
— وقد اعتبر هذا القول بعداً عند أهل السنة — فليس المراد به مكاناً محدوداً ،
ولكنه عبارة عن درجة « الشفاعة » التي أنعم الله بها على النبي لتهجده .
وكان لكلا الحزبين شيعة ، ف وقعت الفتنة واقتتلوا ، فأصيب من بينهم قتلى
كثيرة ، واضطر الأمر إلى تدخل جند كثير لإيقاف الفتنة . (١)

وقبل هذا بقليل ثار على الطبري الكبير غوغاء الخنابلة المتعصبون ، (٢)
وذلك عند ما أبدى رأيه في التفسير الشائع لهذه الآية بأن حديث الجلوس
على العرش محال ، ثم أنشد :

سبحان من ليس له أنيسٌ ولاله في همشه جديس

فلما سمع ذلك الخنابلة وأصحاب الحديث ، وثبوا ورموه بمحارهم ،
وكانت ألوفاً ، فقام أبو جعفر بنفسه ودخل داره ، فرموا داره بالحجارة حتى
صار على بابه كالتل العظيم ، وركب صاحب الشرطة في عشرات ألوف من
الجند يمنع عنه العامة (٣) . ! .

(١) ابن الأثير سنة ٣١٧ (ج ٨ ص ٧٣) قارن علم الدين البرزلي في مقدمة كرن
(Kern) لكتاب اختلاف الفقهاء للطبري (طبعة القاهرة ١٩٠٢) .

(٢) كان هؤلاء أعداء له . انظر : Wiener Z K M., 9, 362 Anm.

(٣) (F. Kern) Z D M G 55, 67, Anm. 1, 76 ، ياقوت : ج ٦ ص ٤٢٦

قارن : Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben: seiner Gemeinde (Stokholm 1918) 271 ff.

وقد جاءت أسباب هذه الحوادث في غير ذلك أيضاً ، انظر : Muh. Stud. II, 163

فكرة التشبيه
عند السلف

والمعارضة للمسكرة « تشبيه الإله بالإنسان » لم تبدأ بظهور المعتزلة كفرقة منظمة ، وإنما يرجع أصلها إلى ما قبل ذلك ، وكان ذلك في بيئة يسودها التفسير بالمأثور ، وكما أن النزاع حول مسألة [الجبر والاختيار] كانت لها قبل ذلك جهود من الفرقة السابقة للمعتزلة ، وهي القدرية (في عصر الأمويين في نهاية القرن الأول وأول القرن الثاني)^(١) ، فكذلك كانت فكرة « نفى التشبيه » عند المعتزلة مسبوقه بأراء فردية من العصر القديم ، شجعتهم على أن يرفضوا الآراء الشائعة في مسائل أصلية رفضا منظما واسع النطاق .^(٢)

وإليك مثالا يدل على هذا : فمن مسائل النزاع ذات الصفة الحاسمة في الغالب بين المعتزلة وأهل السنة ، ليس فقط من أجل أنها من اختصاص ذوي العلم من أهل الدين ، أو أنها من المسائل الاعتقادية الدقيقة الهامة ، ولكن من أجل أنها تدور حولها تصورات تمس الآمال الدينية للشخص ، لا سيما العامة من الناس ، ونعني بذلك فهم هذه المسألة في قوله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٢ — ٢٣) : « وَجُودَهُ يَوْمَ مَسْئِدِنَا ضَرَّةٌ . إِلَى رَبِّهِنَّ نَازِظَةٌ » ؛ فقد اعتمدت نظرية أهل السنة الاعتقادية على هذه الآية ، وأن السعداء والصالحين يرون ربهم بأعينهم ، (في الحديث : عيانا)^(٣) ؛ وقد روى عن الشافعي أنه استدل أيضا بهذه الآية [سورة المطففين آية ١٥] : « كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَ مَسْئِدِنَا لَمَخَجُوبُونَ . » ، أي أنهم لا يرون ربهم ، مما يؤخذ من مضمونه - أن السعداء سيرونه . ولما سئل الإمام : هل

رؤية الله
تعالى

(١) 96. Vorlesungen ، المقدسي (مطبعة دي شويه) ص ٣٧ س ١١ ، صور هذه

الحالة بأن المعتزلة قد علوا على القدرية .

(٢) في المسائل التي أخذها المعتزلة في عصر الإسلام الأول نجد مواد مهمة من أصل

مسيحي عند : C. H. Becker, in Zeitschrift für Assyriologie, 26, 183 ff.

(قارن على الأشخاص خلق القرآن ص ١٨٨) .

(٣) البخاري [كتاب التوحيد] رقم ٥٤٠ .

يعتقد بهذا ؟ أجب : لو لم يعرف ابن إدريس (الشافعى) أنه سبى ربه ، لما كان له فى الآخرة من نصيب . « (١) وهذا يتفق مع ما فى « عقيدة » الشافعى التى اكتشفها كرن (Kern) (٢) ، وأنه كان يعتقد برؤية الله عياناً جهاًراً ، وأن السعداء يسمعون كلامه (تعالى) . وقد صوّرت الأحاديث القديمة الصحيحة كل هذه التفصيلات ، وشخصتها تشخيصاً حقيقياً ، وأخذت خيال المتأخرين الخصب فى تطورها المستمر برسم التفصيلات الدقيقة لأحوال الآخرة (٣) ، ويصوّر فى شوق ونهم تصويراً مكبراً . وإن لم يكن لذلك صلة بالإيمان — لقاء الله للسعداء من عباده ، ويضع ذلك كله فى صورة مستقرة من الحديث . وقد جمعت الأحاديث المتعلقة بذلك فى كتاب وحادى الأرواح إلى بلاد الأفراح « (٤) لابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ٧٥١هـ) ، وسنمناوله فى دراستنا هذه فى مكان آخر يتعلق به .

(١) السبى فى طبقات الشافعية : ج ١ ص ١١٥ س ٤ من أسئل [لم أعثر على هذا النص] المترجم .

(٢) Mitteil. d. Sem. f. or. Spr. 13/2, 3, 6.

(٣) وقد ظهرت — أيضاً — مع الوقت مسائل دينية شعبية من الدرجة الثانية ، فاختلف فى النساء ؛ فقيل : لا يرين ؛ لأنهن مقصورات فى الخيام ، ولم يرد فى أحاديث الرؤية تصريح برؤيتهن ، وقيل : يرين أخذاً من عمومات النصوص الواردة فى الرؤية ، أو يرين فى مثل أيام الأعياد (يوم الفطر ويوم النحر) — ثم اختلفوا فى الملائكة فقيل : إنهم لا يرون زهيم ؛ لأن للبشر طاعات لم يثبت مثلها للملائكة (كالجهاد وتحمل المشاق فى العبادات) ، ولكن الأقوى أنهم يرونه كما نص عليه الأشعرى فى « الإبانة » فقال : أفضل لذات الجنة رؤية الله ثم رؤية نبيه ، فلذلك لم يحرم أنبياءه المرسلين وملائكته النظر إلى وجهه الكريم . ووافقه جماعة من الأئمة . راجع ذلك كله فى القسطلانى : ج ١٠ ص ٤٦٤ .

(٤) طبع مع « أعلام الموقعين » للمؤلف [القاهرة . مطبعة النيل ١٣٢٥] ج ٢ ص ١٠٢ وما يليها . وقد جمعت فى ص ١٠٩ — ١٥٣ أحاديث الصحابة والأئمة فى النظر لله (تعالى) .

أما المعتزلة فلم يهتموا بهذه الآمال الواسعة ، وعالجوا تصوير رؤية الله على الأساس البسيط في القرآن ، وقد وجدوا أول الأمر تضاداً بين هذه الآية التي اعتمد عليها هذا التصوير وبين آية أخرى : (سورة الأنعام آية ١٠٢) : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ » ، فهو لا تدركه الأبصار في الدنيا - وقد رفض طلب موسى لرؤيته - وكذلك الأمر في الحياة الأخرى ^(١) ، فتمسك المعتزلة بالمعنى اللفظي ، الذي لو اه أهل السنة بوجه عام ، وشرحوا - خلافاً لهم - قوله (تعالى) : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » [سورة القيامة آيتي ٢٢-٢٣] بأن ذلك على المجاز . (٢)

هذه هي إحدى مسائل النزاع بين أهل الحديث والمعتزلة ، فأما أولئك فقد سعوا دائماً بغيرة صادقة في منع التفسير العقلي ؛ ومن الأسباب التي جعلت محمود بن سبكتة كمين الغزنوي يحترم صاحب الشبهة من عطائه ، ما ذكره تاريخ الأدب الفارسي : من أن الأمير ^(٣) الذي كان يحصى أهل السنة رأى في مقطوعة لهذا الشاعر (الفردوسي) ما يدل على أنه يشك في رؤية الله ، ومن أجل أنه كان غير راض عن الاعتزال غضب على هذا الشاعر . (٤)

ومع هذا فقد شهد للمعتزلة تفسير السلف من أهل الحديث ، الأمر الذي يدل على التسامح إزاء الآراء المخالفة في صدر الإسلام ، من جهة أن

(١) قارن في اختلاف التفسير بين الحزبين في هذه المسألة : المقرئ [طبعة ليدن] ج ١

ص ٤٨٦ .

(٢) حقاً بوجود بين المعتزلة من يرى الرؤية للسعداء بواسطة حاسة سادسة . الشهرستاني

[طبعة كيرتون] : ص ٦٣ س ١٠ .

(٣) Z D M G 62, 13, 22 ، قارن المال لابن حزم : ج ٤ ص ٢١٥ .

(٤) جهار مقاله انتظامي عروضي [طبعة برون] (Gibb—Series 11) : ص ٤٩ س ٢

(J R A S 1899 S A. 80.)

المفسرين القدامى لم يجدوا فيه ضرراً، مما كان يعتبر في العصور المتأخرة علامة على الكفر والإلحاد، وعمل الناس على كسبه واضطهاده؛ فالطبري الذي حفظ لنا في كتابه - كما رأينا - بقية من تفسير المدرسة القديمة، حفظ لنا في الآية التي جاءت في (صفحة ٧٤)، وكذلك في الآيات (سورة النجم آية ٤ وما يليها) أقوالاً للمفسرين القدامى رفضوا فيها التفسير اللفظي بشكل حاسم، أو - على الأقل - ضعفوا من شأنه. ففي الموضع الأخير الذي عالج من قريب تور أندريه (Tor Andrae) ^(١) وصف النبي رؤياه في الشكل الآتي:

«إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيِي يُوحَى (٤) عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى (٦) وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى (٧) ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى (٨) فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٩) فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى (١٠) مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى (١١) أَفَتَمَارُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَى (١٢) وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى (١٣) عِنْدَ سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى (١٤)» .
وهنا نجد روايات ذات أسانيد مقبولة ^(٢) جمعت بكثرة عند الطبري (ج ٢٧ ص ٢٤ - ٢٨) وتفسيرات راجعة إلى (الصحابة)؛ ويرجع بعضهم الضمير في قوله (تعالى) : «ذو مرة فاستوى... ثم دنا فتدلى» إلى جبريل لا إلى الله، وهنا جاء في الأخبار أن النبي ﷺ سئل عن ذلك وهل رأى الله؟ فأجاب: نعم رأيت به فؤادي ^(٣) لا بعيني. وقد روى هذا

(١) Die Legenden von der Berufung Muhammeds in Le Monde Oriental, 6, 5 - 18.

(٢) قارن صحيح مسلم وشرح النووي عليه : ج ١ ص ٢٤٩ وما يليها .

(٣) رؤية الفؤاد أو رؤية علم ووحى (القسطالاني : ج ٢ ص ٢٠٧ عند باب الجمعة رقم

٧٨) . وقد تأثر المعتزلة باليهود العقلين في هذه المسألة أيضا (re'ijath ha - lebh)

Teschubhsth ha-Ge.onim ed. Musafia [Mek.Nird. Lyk 1864] . 35 nr.115,

الحديث عكس مة عن ابن عباس ، وهو - كما رأينا - معترف به مفسرا
لكلام الله ، حتى عائشة لما حدثت بأن كعب الأحبار يقول : إن الله قسم
رؤيته بين نبيين : موسى كلیم الله ، ومحمد - قالت : [من زعم أن محمدا رأى
ربه فقد أعظم الفرية على الله ، والله يقول : « لا تدركه الأبصار وهو
يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير . » ، « وما كان لبشر أن يكلمه
الله إلا وحيا أو من وراء حجاب . . . »] وفي رواية أنها قالت للسائل : « لقد
قف شعري مما قلت . . . من حدثك أن محمدا ﷺ رأى ربه فقد
كذب . . . » (١)

حقا إنه لا يمكن أن نضطر إلى أن نصدق أن الصحابة القدامى قد أخذوا
هذا التفسير من النبي نفسه ، أو أن عائشة كانت ثقة في تفسير القرآن - ولو
أنها معتبرة من المشيخة الدينية في ذلك أيضا ، وبجالة ليست أقل من اعتبارها
في الأمور النسائية - ولكن هذه الأحاديث ، على كل حال ، أحاديث قديمة
حرصت على أن تثبت وجودها وشرعيتها ، ووجدت ذلك في الإسناد إلى
عائشة وابن عباس وما يجعلنا أشد ثقة ، هذه الأخبار ذات الأسانيد الكثيرة
في رؤية السعداء لله ، وأحدها يرجع إلى مجاهد المكي الحديث المعروف ،
وأحد تلامذة ابن عباس الموثوق بهم (٢) ، وقد اعترف بفضلته في تفسير
القرآن كثير من الشيوخ الثقات ؛ فقد رفض التفسير المعروف في قوله
(تعالى) : « إلى ربها ناظرة . » ، ورأى أن ذلك فيه إشارة إلى (الرغبة إلى الله) ،

==R Fehudah b Barzillai, Kommentar zum S jesira ed. Halberstam
[Berlin 1885] 22, 7 ff. von R. Chananel.

(١) قازن صحيح الترمذي : ج ٢ ص ١٧٩ [وقد عولج الآن أيضا عند :
Tor Andrae, Die Person Muhammeds 74.

(٢) قازن أيضا ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص (القاهرة ١٣٢٣) ص ٩٤
وبالطبع سياق الرأي وردده بأن ما جاء عن مجاهد من طريق ابن نجيم لا يوثق به .

(والرغبة في انتظار جزائه) ، وعلق على هذا بقوله : « لا أحد من الخلق يراه » (طبرى : ج ٣٨ ص ١٠٤) ، وكذلك عطية العوفى (المتوفى سنة ١١١ هـ) الكوفى أحد الشيوخ القدامى ، صرح فى هذه المسألة (سورة الأنعام آية ١٠٣) بمثل هذا المعنى ، وكل هؤلاء لم يكونوا معتزلة .

وليس هذه المسألة وحدها هى التى نجد فيها مجاهدا يفسر القرآن تفسيراً عقلياً ، ولقد أشرنا قبل (ص ٨٧) إلى أن الطبرى كان يرفض أحياناً ما يسوقه لمجاهد من مثل هذا التفسير ، وميل مجاهد إلى هذه (العقلية) نجده مثلاً فى (سورة البقرة آية ٦٥) فى قصة مسخ أهل السبت قرادة ، فيقول فى ذلك : إن الله لم يمسخهم فى أجسامهم ، بل فى قلوبهم ، وليس ذلك إلا من قبيل التمثيل ، كما مثل الذين يحملون التوراة ، فى موضع آخر ، بالحجار يحمل أسفاراً (١) . ولقد كان مجاهد أجراً من متأخري المعتزلة فى تفسيره العقلي للمسخ (الذى فسره بعض الدهرية بأن ذلك يرجع إلى تأثير البيئة فى طباعهم على الأيام) بدون أن يشك ظاهراً فى الحقائق المادية (٢) .

وميل مجاهد العقلي يظهر — أيضاً — فى تفسيره للقصاص الدينية غير القرآنية ؛ ففي الأحاديث الشعبية ذات الطابع الأخلاقى فى الغالب ، نرى كثيراً هذا التصوير : « اهتزاز عرش الرحمن » ، تعبيراً عن رضا الله (تعالى) وقبوله للذين يعملون الصالحات فى الدنيا (٣) . فمن الأحاديث التى وردت فى

(١) جاء فى أغلب التفاسير (مثل البيضاوى) فى هذه الآية (ج : ١ ص ٦٤ س ٢٤ طبعة فليشر) ، ومن الغريب أن الزمخشري المعزى فى الكشف عند هذه الآية لم يرجع إلى هذا التفسير الذى يتفق مع مذهبه . قارن — أيضاً — الدميرى : ج ٢ ص ٢٩٠ (مادة قرد) ، وقد لاحظ هذه الملاحظة : « هذا هو رأيه (مجاهد) الذى انفرد به عن جميع المسلمين . »

(٢) انظر تفسير النظام وأبى بكر الأئمم ، وهشام بن الحكم ، عند الجاعظ فى الحيوان :

ج ٢ ص ٢٥ .

(٣) من أمثلة ذلك : أحل الله الطلاق ، « ولسكن الطلاق يهتز منه العرش » (عند :

الكتب الصحاح مما يتناول ذلك ، وكان من الأحاديث التي هاجم بها المعتزلة أهل الحديث ، فأولوا معناه دفاعاً عن أنفسهم (١) . . . ما جاء عن النبي أن العرش اهتز لموت سعد بن معاذ (٢) . والنصوص المتضاربة التي جاءت بهذه الظاهرة ، لا تبحث شكاً في أن اهتزاز الرحمن يقصد به الاهتزاز المادّي ، ومن أجل هذا حذّر مالك من ذكره للعامة على العموم ، وإن يكن ذلك فعلى وجه الاحتياط (٣) ، والنص المروى عن مجاهد يزيد على ما تقدم : « لِحِبِّ لقاء الله سعداً » . ومع ذلك فقد صرح بقوله : إن الذي يفهم من العرش ليس هو عرش الله ، وإنما المراد به السرير (٤) الذي حمل عليه سعد إلى قبره :

== الغزالي في الأحياء : ج ٢ ص ١٧٣ س ١٦) . [انظر هذا الموضع في رسالتي : Abhadl. zur arab. Phil. 2, Anm. S. 36.] — « إذا بكى اليتيم اهتز العرش » القرى في نوادر الأخبار (على هامش مفيد العلوم ومفيد الهموم [القاهرة ١٣١٠] ص ١٩٢) . — « إذا مدح العاصي غضب الرب واهتز العرش » . (عند الزبيدي في إتحاف السادة المتقين [طبعة القاهرة] ج ٧ ص ٥٨١) . — يهتز العرش وقوائمه واللوح المحفوظ وأقلام السماء إذا ارتعش إنسان أمام آخر ولعنة الله عليهما (الخلاصة للعادلي [القاهرة ١٣١٧] ص ١٩ س ١٧) . — يهتز العرش لثلاثة : إذا قال المؤمن لا إله إلا الله ، إذا تكلم الكافر ، إذا مات أحد في الغربية (تنس المصدر ٧٦ س ١٣) . — وهناك شكل آخر لهذا التصوير « يهتز عمود النور بين يدي الله » آخره في الأرض السابعة ، وأعلام تحت العرش . وإذا قال العبد : لا إله إلا الله ، اهتز ذلك العمود (وفي رواية أخرى : وتحرك العرش) فيقول الله تعالى : اسكن . فيقول : يا رب كيف أسكن ولم تغفر لقائلها ؟ قال فيقول : فأني قد غفرت له . (السيوطي من الآلاء المصنوعة : ج ٢ ص ١٨٤ ؛ السبكي في طبقات الشافعية : ج ١ ص ١٩) .

(١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة : ص ٣٣٥ وما يليها .

(٢) الكامل للمبرد : ص ٧٧٨ .

(٣) للدخل لابن الحاج العبدري : ج ٢ ص ٢٤ وما يليها .

(٤) هذا التفسير ساقه — أيضاً — ابن قتيبة ورده : تأويل مختلف الحديث : ٣٣٦ .

فقد اهتز من انفساخ الخشب من الحرارة (١) . ولما كنه من أجل إبعاد هذه التفسيرات العقلية جاءت رواية أخرى : « عرش الله » ، « عرش الرحمن » ، بدلا من « العرش » حتى لا تحتمل تفسيراً آخر ، وليكون تفسيرها بالمعنى المادى أمراً لا بد منه . ويحتمل أنه ، حسب هذه الوجهة ، قد فهم الحديث هكذا : إن العرش اهتز لروح سعد (٢) . وهذا الفهم للنص لا يمكن تفسيره حسب ما فهمه مجاهد (٣) .

ويمكن أن نضيف إلى طريقة مجاهد - أيضاً - هذا الميل : وهو أنه كان لا يسمع بأعجوبة شعبية حتى يفحصها ، ويذهب بنفسه إلى مكانها لينظر إليها ، حتى لا يفسر ذلك إلا بعد معاينتها (٤) ، وكان مجاهد من أسهل الناس في الرأى والفقه ، وكان يقول : « أفضل العبادة الرأى الحسن » (٥) ، وهذا الرأى كثيراً ما يكون على حساب الحديث .

ولكن مع هذا لم يقل أحد بلاحفظ : إن مجاهداً كان يعتبر في المسائل الاعتقادية من أئمة المدرسة العقلية التي تطورت بعد ذلك ؛ فهذا ما لا يمكن أن نضنه عند الحجازيين القدامى ؛ وما يتعلق بهذا ما ذكرناه في تفسير (سورة الاسراء آية ٧٩) والخلاف فيها الذى امتد الى العامة ؛ فقد كان

(١) ابن سعد : ج ٣ ق ٢ ص ١٢ س ٣ - وهذه الوجهة جعلت بعضهم يذكر في الحديث « السرير » بدلا من « العرش » أسد الغابة : ج ٢ ص ٢٩٨ س ١٦ .

(٢) ابن سعد : (المصدر المتقدم) ق ١ ص ٧ ، ٢٤ ، ٢٧ .

(٣) فى أسد الغابة : ج ١ ص ٢٥٧ أسفل ، أن تغيير النص « بسرير » سببه عبرة الأوس من الخوارج ؛ فبعض المحدثين من الأوس لم يرض للخزرجى بذلك (اهتزاز العرش) فقيره إلى السرير .

(٤) تذكرة الحفاظ للذهبي : ج ١ ص ٨١ ، القزوينى [طبعة وستنفلد] : ج ١ ص ١٩٧ ؛

٢ ص ٢٠٣ .

(٥) مختلف الحديث لابن قتيبة : ص ٦٩ .

مجاهد من أسلاف أهل الحديث الذين اعتمدوا عليه في خصومتهم للمعتزلة. (١)
وعلى كل حال يمكننا أن نثبت أن المعتزلة في تأويلهم المجازي للعبارات
« التشبيهية » لم يكونوا هم أول من نادى بذلك ، ولكنهم كان لهم في بعض
المسائل سلف سابق من أئمة الحديث وعلمائه لا علاقة لهم بهم ؛ وفضلهم في
ذلك إنما هو - مع ذلك - في أنهم أحاطوا هذه الطريقة بكل النواحي
التشبيهية التي وردت في عبارات القرآن ، وطبقوها عليها ، وكان هذا - من
غير أن يعرفوا - من تراث (الهيلينيين) الذي أثر في تصوير المبادئ الإسلامية
تأثيرا لا يمكن إغفاله.

وقد استعمل المعتزلة هذا الشكل من التأويل في كل ما جاء في القرآن
من صفات جسمية بوصف بها الله (تعالى) : كالبحر ، والسمع ، والغضب ،
والرضا ، والنزول ، والطلوع . . . إلخ ، وكذلك في الأفكار الاعتقادية مثل :
تقديره وجزائه . . . إلخ مما سنلهم به في الفصل التالي . . .

وأعمالهم التفسيرية التي توجهت إليها جهودهم الشريفة في حماية كلام
الله (تعالى) ، ضدتهم الشكك على أساس التعقل (٢) - هذه الأعمال قد

أنتجت تأليف واسعة في بناء علمي منظم، ودلت على تقدم مدرسي مذهب.

وإنه لـمـن الخطأ في الغرض - كما بينا ذلك أول الكلام - أن نظن أن المعتزلة
في تفسيرهم القرآن قد فعلوا ذلك من أجل قصدهم الخروج على الحديث ،
أو من أجل النقد الحر في فهم القرآن ، وينطبق هذا - على الأقل - على
مدرستهم القديمة . ولا يسعنا أن ننكر هذه الحقيقة : وهي أنهم لم يظهروا عن

المعتزلة
والتفسير بالانوار

(١) Z D M G 55, 76, 17.

(٢) من الأمثلة للمعاملات التفسيرية الدفاعية ما جاء عند الجاحظ في قوله (تعالى) : « وتفقذ
الطير فقال مالي لأرى الهدى » سورة النمل آية ٢٠ (الحيوان : ج ٤ ص ٢٨) ؛ وأو قوله
(تعالى) : « إذ نأثيهم حينئذ يوم سببتهم شرطا ويوم لا يستون لأنأثيهم » سورة الأعراف
آية ١٦٣ (ج ٤ ص ٣٦) .

تفكير حر، بل ظهر راعن تقوى وصلاح. وحالهم إزاء التفسير المأثور وتصديقهم له، يظهر بأجلى وضوح من حكم النظام على استرسال المفسرين من معاصريه، وكان النظام معتبرا في مدرسة المعتزلة من الرؤوس الحرة الواسعة الحسرية، وقد ذكر لنا تلميذه الجاحظ قوله باللفظ الواحد: «وكان أبو إسحق يقول: لا تسترسلوا إلى كثير من المفسرين وإن نصبوا أنفسهم للعامة وأجابوا في كل مسألة: فإن كثيرا منهم يقول بغير رواية على غير أساس، وكلما كان المفسر أغرب عندهم كان أحب إليهم، وليكن عندكم عكرمة والكلي والسدي والضحاك ومقاتل بن سليمان^(١) وأبو بكر الأصم في سبيل واحدة، فكيف أثق بتفسيرهم وأسكن إلى صوابهم وقد قالوا...». وهذا ذكر أمثلة مخالفة للتفسير المأثور. (٢) وهذا الوضع في هذا الخبر، من جعل صاحب الاسم الأخير - وهو من أئمة المعتزلة المعاصرة - (٣) مع أئمة التفسير بالمأثور، يمكن أن يرينا أنه نفسه - أيضا - كان يشعر بالتمسك بالتفسير المأثور. (٤)

وفي الحق أن الأمر عند النظام يدور حول الاسترسال في التفسير من غير مراعاة أو اعتبار لشيء وراء ذلك، ولا علاقة لهذا بالتفسير المتعلق بالعقيدة؛ ولكن، بالنسبة لهذا أيضا، كان المعتزلة مطمئنين من ناحيتهم؛ لأنهم، حتى في محاولتهم لهذا التفسير المخالف، كانوا يرجعون - كما رأينا في الأمثلة عند مجاهد - إلى تعاليم مدرسة الحديث القديمة لأهل السنة. حقا إنهم كانوا يسلكون طريقهم الخاص في أمور التفسير الاعتقادي، فهم

(١) لا يعتبر عند المفسرين المتشددین محدثا موثوقا به كما تقدم في ص ٥٦

(٢) الحيوان: ج ١ ص ١٦٨ .

(٣) Der Islam 5, I, 174.

(٤) عرفنا من الجاحظ (حيوان: ج ٤ ص ٢٥) أن بعض المعتزلة أخذوا بالتفسير غير العقلي في قصة المسخ لبعض الناس قرودة وخنازير، حسب ماورد به اللفظ، وزعموا إمكان ذلك في الطبيعة (ص ١٠٧) .

هنا لم تأخذهم هيبة الأمر في أن يزبلوا من الطريق هذه الحكومة من الأفكار الشعبية أو تصورات أهل الحديث التي لا تتفق مع أفكارهم العصرية في الإله . وتظهر مخالفتهم في هذه المسائل في مؤلفاتهم بشكل من البحث الجدلي الدفاعي ؛ فهم يدفعون ويكافحون ملاحظات الخصم ، ويؤسسون عند ذلك تعاليمهم ويحمونها .

تفاسير
المعتمدة

وإن العارف المجرب للطريقة المدرسية العربية في كلامها وسعة تصويرها ، لا يأخذ العجب عند ما يقف على ما فيها من تفسيرات للقرآن واسعة النطاق ، جاءت في الأعمال العلمية للعصر القديم . فمن المؤلفات في تفسير القرآن : تفسير أبي بكر الأصم (المتوفى سنة ٥٢٤٠ هـ) أقدم شيوخ المعتزلة ، ولا نعلم عن تفسيره خبرا (١) ؛ وبعده بقرن من الزمان فسر القرآن عبيد الله بن محمد ابن جرّو الأسدي (المتوفى سنة ٣٨٧ هـ) في تفسير لم يتمه ، ولم يكتب فيه إلا المقدمة ، فقيل : إنه ذكر في تفسير البسملة ما لا يقل عن مائة وعشرين وجها (٢) ، فماذا عسى يكون تفسيره لو أنه أتمه ؟ . ثم فسر القرآن أحد علماء المعتزلة - أيضا - وهو محمد بن بحر أبو مسلم الأصفهاني (المتوفى سنة ٣٢٢ هـ) ، وقد جاء تفسيره في أربعة عشر مجلدا (وفي رواية : عشرون) (٣) ، وبعد قرن ونصف قرن ذكروا أن أبا يونس عبد السلام القزويني (المتوفى سنة ٤٨٣ هـ) فسر القرآن تفسيراً واسعاً ، فذكروا عنه قسراً خيالاً (٤) (في

(١) ذكر مرتين في الفهرست : ص ٣٤ ، ص ٢ س ١٥ .

(٢) ياقوت [طبعة مرجليوث] : ج ٥ ص ٧ .

(٣) نفس المصدر : ج ٦ ص ٤٣٠ ؛ السيوطي في بغية الوعاة في طبقات النحاة : ص ٢٣ ؛

قارن : Der Islam 3, 215 .

(٤) يفرط التاريخ القصصى للتأليف بسرور في تلك الأخبار القصصية عن سعة المؤلفات ، فيذكر عن ابن شاهين أنه ألف ثلاثمائة كتاب ، من بينها تفسير للقرآن في ألف مجلد ، ومسنّد في ستائة وألف مجلد ، وقد قال بائع الخبر بعد موت هذا الرجل : إنه اشترى منه —

(ثلثمائة مجلد) ، واستغرق تفسير الفاتحة وحدها - وهي لاتزيد على سبعة أسطر - سبعة مجلدات (١) ؛ وإننا إذا ما جزئنا بأن هذه الأخبار عن سعة هذه المصنفات مبالغ فيها أشد المبالغة ، فلا يسعنا على كل حال أن ننكر أن كثرة مجلداتها ، كثرة غير معتادة ، كانت السبب الأصلي في عدم تداولها بين عامة أهل العلم ، وعدم استطاعتها أن تتخذ مكانها بين المؤلفات المتداولة . ويكاد يكون السبب الذي من أجله لم يكن يوصى بهذه السكتب عند الخطاطين ، ولم يكن يرغب هواة السكتب في شرائها ، هو هذه الكثرة والفضخامة ، الأمر الذي لم يصادف هوى لدى العامة من أهل السنة ، وزيادة على هذا فإن فهمها لم يكن سهلا ميسورا لكل أحد ؛ لما تحتويه من تدقيقات اعتقادية عسيرة المأخذ .

وقد وصل إلينا من العصر الأول للمعتزلة مؤلف غير محيط بالقرآن بحاضرات الشريف ارضى كله ، يحوى تفاسير تدور حول العقيدة ، وبحوثا في اللغة والأدب ؛ ويمكننا بواسطته أن نلقى نظرة فاحصة على تفسير المعتزلة للقرآن في ذلك العصر

== ألفا وثمانمائة رطل من الحجر . وقد ألف الأشعري — كما قال السيوطي — تفسيرا في ستائة مجلد ، كان موجودا في المدرسة النظامية في بغداد (لطائف المثلث للشعراني [القاهرة ١٣٢١] : ج ١ ص ١٦٥) . وفي تاريخ جوزييه (طبعة Gibb-Series) ص ٨٠٩ من ٣ عد مؤلفات الفزالي ٩٩٩ مؤلف (راجع عن هذا النوع من العدد :

Orientalische Studien [Nöldke-Festschrift] 316.)

ويعتقد أصحاب الرحالة المعاصر (ماء العينين المراكشي) أن من بين مؤلفاته الحسين ، مؤلفا في خمسين جزءا .

Montel, Le culte des Saints dans l'Afrique du Nord (Geneve 1909) 77.

(١) تذكرة الحفاظ للنهي : ج ٤ ص ٨ .

ونقصد بذلك «محاضرات» الشريف، العاوى العالم المعروف بالفضل، علم الهدى (١) المرتضى أبى القاسم على بن الطاهر (٣٥٥ - ٤٣٦ هـ)؛ فنجد فى محاضراته (٢) التى نظمها فى معالجة الشعر والأدب (٣) شرحاً لغوياً دقيقاً، وبحوثاً فى آيات القرآن والحديث، التى تظهر عند النظرة العادية مخالفة لمبادئ المعتزلة؛ وقد سعى فى هذه الناحية الأخيرة، فى سبيل الوصول إلى مبادئ مدرسته، إلى التوفيق عن طريق التفسير بين ذلك كله؛ وهنا وصل إلى موقف التزم فيه مخالفة ظاهر القرآن، وذلك مثل ما جاء فى سورة (الأنفال آية ٢٤) : «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» مما يدل على أن الله (يؤثر فى إرادة الإنسان)؛ أو فى سورة (التوبة آية ٨٥) : «وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ.»، أو فى سورة (التكوير آية ٢٩) : «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.» وهو رفض ظاهر صريح لحرية الإرادة. ويتبين لنا، من هذا المثال الصغير فى تفسيره الاعتزالي، كيف كان الخوف يتابعه أثناء هذه الجهود : «خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون.» (الأنبياء آية ٢٧)، حيث يقول : إن تفسيره بأن الله خلق فى الإنسان العجلة لا يجوز؛ لأن العجلة فعل من أفعال الإنسان، فكيف تكون مخلوقة فيه لغيره؟ ولو كان كذلك ما جاز أن ينهاتهم عن الاستعجال فى الآية فيقول : «سَأَرِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُون.»؛ لأنه لا ينهاهم

(١) يلقب الناس بهذا اللقب علماء الدين البارزين؛ فقد لقب مثلاً أبو منصور الماتريدى بهذا اللقب فى «فوائذ الرحوت» لعبد المال محمد الأنصارى (طبع على هامش المستصفى للغزالي، بولاق ١٣٢٢) : ج ١ ص ٣٨٣ س ٣.

(٢) «غرر الفوائد ودرر القلائد» (طبع مرة فى طهران سنة ١٢٧٧ طبع حيدر، ومرة فى القاهرة ١٣٣٥) وقد استعملت الطبعة الأولى وهى طبعة رديئة. راجع عن كتب المرتضى؛

Der Islam 3, 216 Anm 2.

(٣) ذكر فى خزنة الأدب : ج ٦ ص ٣٧٦ س ٩ وما يليها.

عما خلقه فيهم ، وأفعال الخير والشر مقرونة باختيار الإنسان (١). وقد فضلت التفسير الملتوية في معنى اللفظ ، حتى لا يؤدي الأمر إلى استخراج الرأى المخالف لخلق الأفعال (٢) من القرآن .

وقد رفض المرتضى أن يكون الآية المعقدة تفسير واحد لا خطأ فيه ، كما رفض ذلك بالنسبة لأصحابه ، والمقطوع به على الإطلاق عندهم هو عدم إمكان التفسير المخالف لمبادئهم ، وعرضوا محاولات في حل المسائل الموجودة في القرآن ، وجوزوا كل واحد منها ، وأنه لابد وأن يصيب أحدها المعنى الصحيح لكلام الله ؛ وهنا أخذوا بمسألة « وجوه القرآن » (٣) (راجع ص ٨٣) .

اهتمام
بالطريقة
اللغوية

وترجع قيمة محاولاته في تفسير القرآن إلى أنها قد أخذت من تفسير الأستاذ المعتزلى القديم « الجبائى » ، وقد حرص عليها المرتضى من أجل ولعه « بالطريقة اللغوية » ، تلك الطريقة التى تعتبر ، من أول الأمر ، المبدأ الأعلى لتفسير القرآن عند المعتزلة ؛ فالعبارات التى لا تليق بمقام الألوهية ، أو التى تحتوى على التشبيه ، يأتون لها من غير تجوز - مستبدلين بأدلة من اللغة والشعر - بالمعنى اللائق (٤). وقد جعلوا أساس عملهم اللغة ، فلم يرضهم مثلاً ظاهر هذه الآية :

(١) الفرر: ص ١٨٦ وما يليها ، لتقوية ما يخالف هذا ، جاء هذا الخبر الموضوع الذى أضافه إلى عمر بعض رواة الأخبار: « الجبن والشجاعة من غرائز الرجال » (ابن سعد : ج ٦ ص ١٠٦ س ٩) .

(٢) Vorlesungen 95.

(٣) الفرر: ص ١٨٢ المتعلق بتفسير آية ٩٢ من سورة يوسف . وقد أتى الزمخشري بخمسة أوجه في تفسير: « ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم . . . » البقرة آية ٦ .

(٤) أخذت هذه الطريقة من التفسير الانجىلى ، لليهودى (سجاء) Sa'adjah ، وقد تأثر بذلك المعتزلة . انظر: Geiger Jud. Zeitschr. f. Wiss. u. Leben 4, 206.

« واتخذ الله إبراهيم خليلاً. » سورة النساء آية ١٣٥^(١)، ووجدوا لذلك في شعر زهير^(٢) ما يدل على أن كلمة [خليل] معناها: فقير إلى رحمته^(٣)، وجعلوه من الخلّة - بفتح الخاء - امتيحا شأ من أن يكون الله (تعالى) خليلاً لأحد من خلقه ، يقول زهير :

وإن أتاه خليل يوم مسألة يقول: لا غائب مالي ولا حرم
أى: إن أتاه فقير ؛ وقد ساق ابن قتيبة في جداله ضد المعتزلة 'مثلاً من تلك المسائل اللغوية والدينية ، مما لا شك أنه يرجع إلى تفسير المعتزلة قديما^(٤) .

ولقد أظهر المرتضى مهارة في استعمال هذه الطريقة ، فإذا كان التعبير المشكوك فيه المتعلق بالعقيدة من قبيل المشترك اللفظي^(٥) ، أو يمكن أن يفسر على أساس ما يوجد من الظواهر النحوية ، فلا ضرورة حينئذ إلى « التأويل »^(٦) . وقد أبدى تفوقه العلمي الصحيح ، عند تطبيق هذا المبدأ ، من أجل تمكنه الممتاز من اللغة والشعر القديم ، وشيخه في أخباره اللغوية هو - عادة - أبو عبيد الله المرزباني . ولا يعتبر من التفسير اللغوية أو النحوية إلا ما كان مدعماً مأخوذاً من المراجع القديمة المستعملة عند الشعراء ؛ أما

(١) ويتعلق بهذا ما لاحظته (سجعاه) من أن (غيرنا) من الناس ، يفسر تسمية إبراهيم خليل الله على التأويل (أمانات: 2, 91, ed. Landauer)

(٢) ed. Ahlwardt (Six poets) 17 v. 14.

(٣) قارن أمالي القائل (دبابة بولاق ١٣٢٤) : ج ١ ص ١٩٦ س ١٤ ، Der Islam ، 9, 155.

(٤) تأويل مختلف الحديث: ٨٠ — ٨٤ . ومسألة الخليل : ص ٨٣ .

(٥) ويذكر بهذا النوع عند اليهود ، تفسير العبارات التسميية على معنى الاشتراك (homonymisch) عند الميموني في القسم الأول من «دلالات الحيران» .

(٦) Vorlesungen 108.

التفسير المطلق، الذي لا يعتمد على سند من هذا النوع، فإنه يرفضه بقوة، وذلك مثل تفسير بعض أهل النظر لقوله (تعالى) : « والله سريع الحساب » (سورة البقرة آية ٢٠٢ ، سورة النور آية ٣٩) الذين فسروا ذلك بأن المراد به: سريع العلم، أو سريع القبول للدعاء. (١)

هذا هو المبدأ الذي سار عليه في تفسيره، الأمر الذي لم يكن استعماله وتعميده في محاضراته يعد أثراً خالداً فقط في تاريخ التفسير عند المعتزلة، ولكنه أيضاً - أثر خالد ومهم للدراسات اللغوية في هذا الوقت الطيب للأدب العربي .

ومن جهة كونها تمثل العلاقات الأولى، فإنه يمكن أن تكون تعويضا مقبولا عن التفاسير عند الطبقة الأولى من المعتزلة، تلك التفاسير التي طواها النسيان ولم نسمع عنها شيئا، وإن كانت في الحقيقة لا تصوّر لنا تفسيراً متناولا للقرآن كله .

ونجد مثل هذا في مؤلف كامل جاء بعد هذا المؤلف بقرن من الزمان، بلغ في نجاحه مبلغا عظيما، ليس فقط لأنه لا يمكن الاستغناء عنه في بيان أقوال المعتزلة القدماء الكثيرة، بل كذلك لأنه استطاع أن يكون معترفا به، من الأصدقاء والخصوم على السواء، ككتاب أساسي للتفسير في تلك العصور، وأن يأخذ طابعا شعبيا يتسع للجميع، ونعني بذلك كتاب محمود بن عمر الرخشي، من إقليم (خوارزم) الفارسي؛ حيث كانت هناك المعتزلة مشمرة يانعة في هذه الأوطان. (٢)

تفسير
الرخشي

(١) الغرر: من ١٥٧. قارن عن المواضع المتقدمة: ١٢٩، ٢٠٧، ٢١٠، ٢١٥.

(٢) تعتبر خراسان من قديم وطنا لأهل العقل والنظر؛ حيث عد هناك أيضا بعض أهل خراسان خوارزميا (Jakut Geogr W. B. 2, 40 9, 7 dagegen 4, 400, 14). حدث وكيع الكوفي (المتوفى سنة ١٩٦ هـ) من سماع من أحمد بن حنبل وغيره، بحديث عن صفة القيامة، فلما فرغ من هذا الحديث قال: « من كان هاهنا من أهل خراسان فليحتسب في إظهار هذا الحديث بخراسان؛ لأن الجمية يتكرون هذا » (صحيح الترمذي: ج ٢ من ٦٧، س ١٤٤) . قارن: 4 Anm. 65 Z. D. M. G., 41.

وكما اعتبرنا تفسير الطبري ممثلاً للقيمة العالية في التفسير بالمأثور ، فهنا - كذلك - سنعتمد في تصويرنا غالباً على كتاب الزخشري : « الكشف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل في وجوه التأويل » كطابع ممثل لتفسير المعتزلة .

وربما كان هذا التفسير فريداً في نوعه من أجل عدم اهتمام العالم الإسلامي ، اهتماماً كبيراً ، بتلك الجهود المتواصلة المسهبة في الاعتقادات (وهنا بالضرورة سنغفل هذه الخصومات من الدرجة الثانية بين رجال الفرق) ، الأمر الذي جعل أهل السنة ^(١) يلقبون الزخشري - مع موقفه المخالف لهم - « بإمام الدنيا » ^(٢) . وليس عندنا في مثل هذا شاهد واحد فقط ؛ فالذهبي المتعصب في أحكامه الحزبية ، قال في كتابه عن طبقات المحدثين - المعروف بأحكامه الصارمة - عن العالم الكبير سعيد بن إسماعيل السمان الرازي (المتوفى سنة ٤٤٣ هـ) ، أحد شيوخ المعتزلة المعروفين ، مثل أبي هاشم والجبائي - : « إنه كان زاهداً عابداً إماماً ، بالمدافعة ، في القراءات والحديث والرجال والشروط ، عالماً بفقهاء أبي حنيفة ، وبالاختلاف بينه وبين الشافعي ، وبفقه الزيدية » ؛ وقال عنه أيضاً : « إنه كان تاريخ الزمان وشيخ الإسلام » . ولاكتفه ، في الوقت نفسه ، لم يقف عند هذا المدح ، بل أضاف إليه محذراً من موقفه ، فقال مستدركا : « بل شيخ الاعتزال ، ومثل هذا عبرة ؛ فإنه مع براعته في علوم الدين ما تخلّص بذلك من البدعة » . ^(٣)

(١) لا يعترف المعتزلة اعتراف تاماً بأحد من أئمة الأشعرية .

(٢) قارن : Beitrage zur Religionwissenschaft (Stockholm) 1, 131. لقب المعتزلة الزخشري أولاً بهذا اللقب : (أستاذ الدنيا) . انظر ألقاب الشرف عند : Loth, Catalog of Arabic Manuscripts, India Office, No. 57. الكتب التي قيل إنها كتبت عند الكعبة : كتاب الزخشري (والمقصود طبعاً هو النسخة الأولى بخط المؤلف) . وهو نوع من التأثير والاعتراف . انظر : Vollers, Leipziger arab. Handschriftenkatalog zu No. 91.

(٣) تذكرة الحفاظ : ج ٣ ص ٣١٨ .

وقد اعترف أهل السنة بمثل هذا - أيضا - للزخشري ، بالرغم من موقفه
الاعتقادي المكروه (١) ؛ روى أن أحد علماء أهل السنة الموثوق بسننيته ،
قرأ في المدرسة الحنفية بمكة دروساً في كشف الزخشري . (٢)

اهتمامه
بالناحية
البلاغية

والحقيقة أن المفسرين المخالفين للزخشري ، قد استفادوا من تفسيره فوائد
كثيرة ، وعلى الأخص في الناحية التي كان هذا المؤلف المعتزلي مخالفاً فيها
لشكل التفسير المحترف عند أهل السنة ، ذلك أنه كان يعمل بلا انقطاع ، بجانب
تفسيرهم الأمور اللغوية في القرآن ، على أن يبرز في حلة بديعة جمال أسلوبه
وكمال نظمه .

وعند ما نلقى نظرة على العمل التفسيري للمؤلف المعتزلي القديم ، في حدود
ما نذكره من نصوص ، فإنه يتضح لنا أن المبدأ الغالب عليه في جهوده التفسيرية ،
كان في تعيين ما في القرآن من ثروة بلاغية ، وقد ساق أهل السنة ما أورده
من ضروب الاستعارات والمجازات والأشكال البلاغية الأخرى ، التي كانوا
إلى هذا الوقت لا يوافقون عليها ، ساقهم ذلك إلى تقدير هذه الناحية البلاغية
التي أبرزها الخصم ، وإلى الأخذ بها في تفاسيرهم .

إعجاز
القرآن

حقاً أنه يوجد في محيط المعتزلة من يرفض أو يضعف من شأن الاعتقاد
بعدم الإتيان بمثل القرآن ، فضلاً عن إعجازه ، كما جاء في القرآن : « قُلْ
لِّمَنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا
الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيراً . »

(١) اعترف تاج الدين السبكي بأمامته في التفسير « إمام في فنه » ، وأن الكشف
« كتاب عظيم » ، وحذر فقط مما يحتويه من البدع التي رغب في إزالتها منه . (ميسد
النعم : من ١١٤) [ed. Myhrman] .

(٢) قطب الدين . (Gesch. d. Stadt Mekka, ed. Wüstenfeld 3, 353.) ؛

وقد قال ويستفد في المقدمة ١٠ - ٣ - ٦ خطأ : إنه كان من الحنابلة .

[سورة الإسراء : آية ٨٨] ، وذلك تمشياً منهم مع الرجوع إلى العقل ^(١) ؛ بيد أنه مما لا يتفق مع الحقيقة ^(٢) ، أن يعتبر هذا المسلك المتطرف إزاء تقدير القرآن ، ^(٣) على أنه مبدأ عام لمدرسة المعتزلة ^(٤) ؛ ففي معالجة هذه المسألة - وهي : إلى أي حد يمكن أن يفهم إعجاز القرآن ^(٥) ؟ وهل ذلك يمتد إلى جميع القرآن ؟ أو أن ذلك مقصور على البعض ؟ - ذكروا أن من المعتزلة من يرى أن الإعجاز متعلق بجميع القرآن ^(٦) . وهذا هو الجاحظ ، أقل الناس ميلاً إلى الولع بالأمور الدينية ، لم يقل بإعجاز القرآن في نظمه

(١) حتى أبو العلاء المعري نفسه (انظر ص ٤٩) الذي أراد أن يأتي بمثل القرآن (Muh. Stud. 2, 402) اعتقد بقوة في إعجاز القرآن في (رسالة الغفران) : من ١٥٨ — ١٩٥ . وسب ابن الراوندي لطعنه في القرآن قائلاً : « إنه إنما يطعن في نفسه » (ص ١٥٨) . وإني أشك مع هذا في أن يكون الشاعر صاحب (لزوم مالا يلزم) كان جادا في رأيه عن الأعجاز ، كما يؤخذ من رده المطاعن الألحادية ، وهو لا تنفوته - كما رأينا - السخرية ، وربما كان هذا التحول السني ضامنا للعقل للقرآن من غضب الاتقياء المحيطين به .

(٢) النظام (الفرق للبغدادى : ص ١٢٨ س ٥) بالردار: ص ١٥١ س ١١ (تنس المصدر) ؛ وأغلب المعتزلة يدعون أن الزنج والترك والخزر يستطيعون الاتيان بما يماثل أو يفوق نظم القرآن ، ولكن ينقصهم أن يأتوا بالأشياء في مواضعها الصحيحة (الفرق : ص ٢١٨ س ٤) .

(٣) قارن حديثاً: Tor Andrea, Die Person Muhammed in Lehre u. Glauben seiner Gemeinde 97.

(٤) حتى ابن رشد (الأرسطاليسى) يوجه اهتمامه إلى الاعتراف بإعجاز القرآن، قارن:

L. Gauthier, La theorie d' I. R. etc. (Paris 1909). 125.

(٥) قارن : Z D M G 42, 663—675.

(٦) الاتقان للسيوطي (الفصل ٦٤) : ج ٢ ص ١٤٢ .

البديع فحسب (١) - له رسالة في فضائل آيات القرآن من حيث النظم (٢) - ولكنه مدّه هذا أيضا إلى الحديث ، ونوّه بما فيه من بلاغة الأسلوب ، ودلّل بأمثلة كثيرة على البلاغة النبويّة ، وتفوّقها على كل ما عداها. (٣) وهنا لا ننسى أن نذكر أن أبا هلال العسكري (المتوفى سنة ٣٩٥هـ تقريبا) صاحب كتاب الصناعتين (٤) : الكتابة والشعر (٥) ، ذكر في مقدمة هذا الكتاب الثمين أن غرضه منه بيان إعجاز القرآن ؛ وقد كان تفكير أبي هلال في هذا الكتاب يسبّح في جوّ من التعاليم الاعتزالية (٦) ، ويرجع ذلك إلى أن قرييته العلمية كانت في بيئة دولة بنى بويه ، الذين كانوا يعطفون على الاعتزال. (٧)

فمن جهة استخراج ما يحتويه القرآن من ثروة بلاغية في المعاني والبيان ،

(١) جاء في المواقف (طبعة إستانبول ١٢٦٦) ص ٥٥٨ أنه كان من المدافعين عن إعجاز القرآن . قارن الحيوان : ج ٤ ص ٣٢ س ١٠ أسفل ، حيث يتكلم عن عدم الاعتيان بمثل القرآن . مناقشة الجاحظ لتفسير أبي عبيدة (البيان : ج ١ ص ٧٨ فوق) . رده لطمع القائلين بعدم جواز ضرب المثل بشيء لا يرى ، في تفسير : « طلعها كأنه رءوس الشياطين » [سورة الصافات : آية ٦٥] (الحيوان : ج ٦ ص ٦٥) .

(٢) أشار إليها في (الحيوان : ج ٣ ص ٢٦ أسفل) ، وهو بعينه كتاب « نظم القرآن » الذي ذكره الزمخشري في مقدمة السكشاف على أنه من كتب الجاحظ .

(٣) (de Sacy, Anthologie grammaticale, Texte 121, 6) .

(٤) البيان : ج ١ ص ١٥٩ ، من تصحيف الجاحظ أنه قرأ : « النبي » بدلا من « البقي » صححه الدهيرى ، انظر [مادة الخيل] : ج ١ ص ٣٩٣ س ٧ .

(٥) سمي ياقوت (Geogr. WB 1, 617, 14) الحديث والفقه بالصناعتين .

(٦) طبه محمد أمين الخانجي طبعة جيدة [إستانبول ١٣٢٠] .

(٧) نوه في مقدمة كتابه بالتوحيد والعدل والوعد والوعيد ؛ قارن الأمثلة الكثيرة المأخوذة من القرآن في المعاني والبيان : ص ٢٠٥ .

(٧) قارن : Der Islam 3, 214 .

فإنه لا يوجد تفسير أوسع مجالا في جهوده في هذا الصدد من تفسير الزمخشري ؛
وقد بين ابن خلدون السبب في هذه الظاهرة الأدبية التاريخية - وهي أن
المشاركة أقوم على هذا الفن من المغاربة - بأن ذلك من أجل عناية أهل
المشرق بتفسير الزمخشري ، وهو كله مبني على هذا الفن وهو أصله .^(١)

هذه الروح التي تسود عمله التفسيري في تفسيره كله ، نشهد لها واضحة من
أول الأمر عنده في أول الكلام ، عند تفسير (سورة البقرة - آية ٣) :
« هدى للمتقين . » ؛ فبعد أن ذكر الاختلاف في محل هذه الجملة من الإعراب
بكل دقة ، على عادة النحوي العربي ، ختم هذا بالملاحظة الآتية : « والذي هو
أرسخ عرقا في البلاغة أن يضرب عن هذه المحال صفحا وأن يقال . . . »^(٢)
ثم ذكر ما فيها من إصابتة بمفصل البلاغة ، وتناسقها مع الآيات ، في ترتيب أنيق
ونظم حسن ، وما فيها من نكات جزلة ، وتعريفات نفيسة ؛ ليدل بذلك كله
على ما فيها من كمال التعبير عن المراد .

وقد قدّر خصوصه من أهل السنة ، تقديرا كبيرا ، هذه الناحية من عمله
التفسيري على الأخص ، وإن لم يمنعهم - مع ذلك - سطوهم على كتابه ،^(٣)
من أن يردوا على ما جاء فيه من امتتنجات اعتقادية من آي القرآن بشكل
حاسم^(٤) ، وقالوا : إنها جافة وقائمة على الرأي الطليق^(٥) وهذا هو الإمام

موقف
أهل السنة
من الزمخشري

(١) Notices et Extraits 17, 293.

(٢) وفي هذا أيضا لم يكن الزمخشري أقل اعتبارا في حل المسائل النحوية في القرآن .

(٣) Der Islam, 3, 221.

(٤) ولا يعد غريبا أن يحتاج ، من حين إلى آخر ، ابن قيم الجوزية من تفسير المعتزلي

القدرى لكلام الله ، (إعلام الموقعين : ج ١ ص ٢٠٢) .

(٥) كما يجعل الزمخشري قوله (تعالى) : « له دعوة الحق » [سورة الرعد آية ١٤]

عبارة عن نظرية الاصلح عند المعتزلة (Vorlesungen 105) يعني أنه يسمع الدعوة التي
للمصلحة الداعين .

المشهور في فلسفة الدين والكلام «نحر الدين الرازي» [المتوفى سنة ٥٦٠هـ] في تفسيره الفذ العظيم «مفاتيح الغيب» الذي يعتبر نهاية ما وصل إليه الإنتاج الفكري في التفسير^(١) - قد أتى بأهم الاستنتاجات لمدرسة المعتزلة، وردّها واقعة بعد أخرى.

ومن الذين خصّصوا جهودهم للكشاف، بعد قرن من ظهوره، قاضي الإسكندرية: أحمد بن محمد بن منصور بن المنير المالكي، الذي كتب عليه حاشية خاصة^(٢)، سماها (الانتصاف)، ناقشه فيها وجادله آية بعد آية، ويظهر أن هذا القاضي، على العموم، كان يميل بوجه عام إلى الجدل والنقاش؛ فقد قيل: إنه كان يصدد أن يرّد على كتب الإمام الغزالي، تلك الكتب التي لم تكن في هذا الوقت مقبولة عند المالكية، ولم يصرفه عن قصده إلا أمره، التي لم يطب خاطرها بهذه الحرب، التي يثيرها ابنها ضد الموتى^(٣)، كما أثارها ضد الأحياء؛ ولكنه مع ذلك فعل هذا مع الزمخشري؛ ففي حاشيته على تفسير (سورة التوبة آية ١٢٣) اعتذر من عدم مساهمته في الجهاد ضد الأعداء، وحضور الغزو، بأنه صرف همه للتحذير من هذا المصنّف، وما يشتمل عليه من المكاييد والبدع (ج ١ ص ٤١٤)، كما أنهى باللائمة على الزمخشري، عند تفسيره (سورة آل عمران آية ٢٤) قائلاً: «فانظر إليه كيف أشحن قلبه بغضاً

(١) ترك نحر الدين الرازي كتابه بدون أن يتمه، فأتمه من بعده تلميذه شمس الدين أحمد بن خليل الحوي قاضي دمشق الكبير (المتوفى سنة ٥٢٣٩هـ). انظر ابن أبي أصيبعة: ج ٢ ص ١٧١؛ وقد اختصره القاضي المالكي الأسكندري، المنتسب إلى (وادي ريف) في تونس، محمد بن أبي القاسم الريفي (المتوفى سنة ٥١٣٠هـ): «توير التفسير مختصر التفسير الكبير» المكتبة الأهلية بباريس (Katalog 142 nr. 619) مخطوط في خمسة مجلدات.

(٢) Brocklmann I 416 nr. 26.

(٣) السيوطي في بغية الوعاة: ١٦٨.

لأهل السنة وشقاقاً ، وكيف ملاء الأرض من هذه النزعات نفاقاً ؟ فالحمد لله
الذى أهّل عبّيدَه الفقير، إلى التورّك عليه ، لأن آخذ من أهل البدعة ،
بشار أهل السنة، فأحمى أفئدتهم » . (ج ١ ص ١٤١) .

وطبعة الكشف التى اعتمدنا عليها هنا [القاهرة : المطبعة الشرفية ١٣٠٧
فى مجلدين] تعطينا — بواسطة جعل كتاب ابن المنير هامشاً متصلاً بالأصل —
فرصة مناسبة، عند كل جدال حول أى موضع من المواضع لتعرف الأصول
الدينية الخلافية . (١)

وتسير دفّة الجدال هنا وهناك ، فى شىء من المبالغة فى السخرية
والاستهزاء ؛ فلا يدع الزمخشري فرصة تمر ، بدون أن يحقر خصومه
الأشاعرة ، الذين يسميهم المجبرة والحشوية والمشبهة ، وأحياناً المبطلّة (٢) ؛
وقد أبطل — بطبيعة الحال — هذه التسمية بالقدرية التى سمي بها أهل السنة
« المنكرين للقدّر » ، وجعل ذلك راجعاً إليهم من أجل كونهم « مؤمنين
بالقدّر » (٣) ، كما جعل — أيضاً — حديث الرسول، الذى حكم فيه على القدرية
بأنهم مجوس هذه الأمة، منصّباً عليهم . والأمر الذى كان يحرص عليه دائماً
هو أن يحوّل الآيات القرآنية الموجهة إلى أعداء النّبى ، فيطبع بها الفرقة
المخالفة له فى العقيدة ؛ ففي (سورة آل عمران : آية ١٠٥) : « ولا تكونوا
كالذين تفرّقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم اليّينات » حيث تتعلق هذه
الآية — كما يقول الزمخشري نفسه — باليهود والنصارى ، ولكنه يمكن
— أيضاً — أن يكون المراد منهم « مبتدعى هذه الأمة ، وهم المشبهة والمجبرة

حسنة
الزمخشري
على خصومه

(١) وفى عصر متأخر ألف المرتضى الزبيدي المتوفى سنة ١٧٩١م — مؤلف تاج العروس، وشرح
الاعبياء — كتاباً باسم [الإئصاف فى المحاكاة بين اليساوى والكشاف] ، وهو — كما
يظهر — يعالج الخلافات بين التفسير عند المعتزلة والتفسير عند أهل السنة . وقد ذكر هذا
الكتاب — الذى لم أجد تعريفاً عنه — فى شرحه للأعياء (طبعة القاهرة) ج ٥ ص ٢٩٦ س ٥٥ .
(٢) سورة الأعراف آية ٤٣ (ج ١ ص ٣٢٩) .
(٣) سورة فصلت آية ١٧ (ج ٢ ص ٣٢٩) ؛ سورة الشمس آية ٩ (ج ٢ ص ٥٤٧) .

والخشوية وأشباههم » . وفي (سورة يونس آية ٣٩) : « بَلْ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا لِيُحِيطُوا بِعِلْمِنَا وَلِمَّا نَأْتِيهِمْ نَارُ إِلَهِهِ » ، وذلك كما يقول الزمخشري : « كالناشيء على التقليد من الخشوية ، إذا أحس بكلمة لا توافق ما نشأ عليه وألفه - وإن كانت أضواء من الشمس ، في ظهور الصحة ، وبيان الاستقامة - أنكرها في أول وهلة ، واشتأز منها قبل أن يحس إدراكها بحاسة سمعه ، من غير فكر في صحة أو فساد ؛ لأنه لم يشعر قلبه إلا بصحة مذهبه وفساد ما تنهاه من المذاهب » . وقد أخرج خصومه من دين الله وهو الإسلام ^(١) ، وذلك عند تفسيره سورة (آل عمران آيتي ١٨ و ١٩) : « شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ... » على مذهب أصحابه أهل العدل والتوحيد ، حيث يقول : « وفيه أن من ذهب إلى تشبيهه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية ، أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور ، لم يكن على دين الله الذي هو الإسلام ، وهذا يبين جلي » ؛ فأظهر بذلك تعصبا قويا للمعتزلة . ووصف خصومه في تفسير (آية ٧٧ : سورة المائدة) بأنهم - خلافا للمتكلمين « أهل التوحيد والعدل » - قوم « يتجاوزون الحق ويتخطونه ، بالإعراض عن الأدلة ، واتباع الشبه » . وفي سورة (آل عمران : آية ١٢٩) : « يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ » أراد الزمخشري أن يوفق بين رأى المعتزلة في وجوب عقاب العصاة وبين هذه الآية المخالفة لها ، فقال عن أهل السنة : « ولكن أهل الأهواء والبدع يتصاممون ويتعامون عن آيات الله ، فينخبطون خبط عشواء ، ويطيئون أنفسهم بما يفترون ... » ! وقال عنهم - كما في (سورة يوسف : آية ٣١) ، (سورة الإسراء : آية ٨٨) - : « إن رأس مالهم المكابرة وقلب الحقائق وجهودهم للعلوم الضرورية » . وصورهم عند تفسير قوله تعالى : [سبحان] في أول (سورة الإسراء) - ومعناه التنزيه البليغ عن جميع القبايح ^(٢) -

(١) Der Islam i. c. 221.

(٢) قارن الاثنياء : ج ٤ ص ٧٩ [كلمة تدل على التقديس] .

بأنهم « أعداء الله » . وذكر أن العلماء الذين يخشون الله (سورة الملائكة : آية ٢٨) هم الذين علموه بصفاته وعدله وتوحيده . والعدل والتوحيد شعار المعتزلة - وما يجوز عليه وما لا يجوز . وفي مقدمة كتابه وصف أصحابه المعتزلة بأنهم (الفئة الناجية العدلية) . (١)

وقد أعجب ابن المنير مرة بالزخشري لتوحيده بأساليب القرآن العجيبة،
ابن المنير
من الزخشري التي تنادى بأنه ليس من كلام البشر ، ولما كان لا حظ عليه مع هذا أنه سمي النية
فيما يقول . (٢)

وقد اعترف مع ذلك - بتقدير كبير ، وفي عدالة واعتدال - بتحليلاته اللغوية ، ونكاته البلاغية (٣) ، وفي الوقت نفسه لم يترك فرصة تمرّ بدون أن يكيل للمعتزلة بمثل كيلهم ، ويرد هجماتهم على المجبرة (٤) ، مع تحقيره لهؤلاء

(١) De Sacy, Anthologie grammatical arabe (Texte) 122, 2.

(٢) هذا يظهر في سورة الرعد آية ٣٣ (ج ١ ص ٤٩٧) ، حيث قال ابن المنير في حاشية هذا القول: « هذه الخاتمة كذا حق أراد بها باطلا ؛ لأنه يمرض فيها بخلق القرآن . وكذلك ما جاء في تفسير قوله (تعالى) : [ألم تر أن الله خلق السموات والأرض بالحق] (سورة إبراهيم - آية ١٩) أى : بالحكمة والغرض الصحيح والأمر العظيم ، ولم يخلقها عبثا ولا شهوة . فعاق ابن المنير علي هذا بقوله : [وهذا من اعتزالي الخلق] ! قارن (سورة الحجر - آية ٦٠) حيث فسر الزخشري [قدرنا] بمعنى العلم ؛ فعاق عليه ابن المنير بقوله : [هذه من دقائق الاعتزالية] !

(٣) مثل ما جاء عند تفسيره سورة (الأنعام : آية ٩١) ، حيث أثني عليه بقوله : « وهذا أيضا من دقة نظره في الكتاب العزيز ، والتعمق في آثار معانيه وإبراز محاسنه » ؛ وفي سورة (المائدة آية ٦) ، وفي سورة (العنكبوت آية ٤٦) ، وسورة (يونس آية ١٢) حيث لاحظ بقوله : « هذا من تنبيهاته الحسنة » . وقال عند سورة (هود آية ٩٣) : « من محاسنه ، نكته الدالة على أنه كان ملأيا بالحدائق في علم البيان » . [قارن سورة يونس آية ٢٣] ، وفي سورة [النحل آية ٣٥] قال : « من حسناته التي لا يدافع عنها » .
(٤) وقد رمى توحيد المعتزلة الخالص بأنه « الشرك الخفي » ؛ لأنه جعل القبائح بحملتها =

الخصوم، ولتفسير صاحبهم^(١)، بعبارات شديدة يوجهها إليهم. (٢) ونراه بعض المرات يهذى من نفسه، بشكل يستوجب الضحك، في حكمه على هذا العالم المعروف المعترف به؛ فعند تفسير الزمخشري لسورة [التوبة آية ٧٣]: (جَاهِدِ الْكُفْرَانَ) بالسيف (وَالْمُنَافِقِينَ) بالحجة (وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ) في الجهادين معا — يقول: « الحمد لله الذي أنطقه بالحجة لنا في إغلاظ عليه أحيانا ». وعلى الضد من ذلك تبدو عليه علائم البشر والسرور، عند ما يستطيع أحيانا أن يثبت أن الزمخشري — الذي هو في الأصل من معتدلى المعتزلة — قد ابتعد عن متطاري المعتزلة في مسألة خلافة، وأخذ برأي أهل السنة، ويُرى هذا مثلاً في تفسير الزمخشري لسورة (آل عمران آية ١٨٥): « وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أَجُورَكُمْ . . . » حيث يقول الزمخشري مستدركاً: « فهذا يوم نفى ما يروى أن القبر روضة من رياض الجنة، أو حفرة من حفر النار، قلت: كلمة التوفية تزيل هذا الوهم؛ لأن المعنى أن توفية الأجور وتكميلها يكون ذلك اليوم، وما يكون قبل ذلك فبعض الأجور »؛ وقد علق ابن المنير على ذلك بقوله: « وهذا — كما ترى — صريح في اعتقاده حصول بعضها قبل يوم القيامة، وهو المراد بما يكون في القبر من نعيم وعذاب، ولقد أحسن الزمخشري في مخالفة أصحابه

على خلاف المشيئة الربانية [سورة المائدة آية ٣٢]؛ وفي سورة [يونس آية ٣١] ج ١ ص ٤٢٣ قال: « وهذه الآية كالخفة لوجوه القدريّة الزاعمين أن الأرزاق منقسمة: فما رزقه الله للعبد وهو الحلال منها، وما رزقه العبد لنفسه وهو الحرام، وهذه الآية ناعية عليهم هذا الشرك الخفي ».

- (١) بدون أن نسرد أمثلة كثيرة يمكن أن نستخدم على الخصوص في ذلك التعبيرات التي جاءت عند آية ٤١ سورة المائدة: (ج ١ ص ٢٥٦) .
- (٢) سورة البقرة آية ١٣٦ (ج ١ ص ٧٩) حيث يقول: « ولهذه النكته أجرى من خراء النظر » [النظار: هم المعتزلة] .

في هذه العقيدة (١) ؛ فإنهم يمجّدون عذاب القبر ، وها هو قد اعترف به .
(ج ١ ص ١٨١) .

وقد وجد الزمخشري المبدأ ، الذي اعتمد عليه في تفسيره ، في سورة (آل عمران آية ٧) : « هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ » ، فالـ محكمات (٢) هي تلك التي أحكمت عباراتها : بأن حفظت من الاحتمال والاشتباه ، والمتشابهات هي تلك الآيات المشتملة على احتمالات ، « وأم الكتاب » هي أصله الذي يحمل عليه المتشابه ، ويرد إليه ويفسر به .

مبدأ
الزمخشري
في التفسير

مثال ذلك عند ما يقول الله تعالى (سورة القيامة آيتي ٢٢ و ٢٣) في اليوم الآخر : « وجوه يومئذ ناضرة . إلى ربها ناظرة » ، فإنه يجب أن تكون متفقة مع الآية الأخرى المحكمة (سورة الأنعام آية ١٠٣) : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار » (انظر ص ١٠٤) .

وعندما يقول تعالى (سورة الإسراء آية ١٦) : « وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا » [حيث جاء فيها أن الله يأمر بفعل المعصية] ؛ فإنه يكون الأصل الذي تفسر به ، هو الآية الأخرى التي يؤخذ منها تفسير ذلك كله (سورة الأعراف آية ٢٨) : « وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَلَّاهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ . » ؟ فهذا « المحكم » من الآيات يجب أن يكون الأساس لتفسير تلك المتشابهات .

(١) حقيقة أنه ذكر في سورة [إبراهيم آية ٢٧] سؤال القبر من جهة إمكان أخذه من هذه الآية : « يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت... » وذكر الحديث المتعلق بذلك .
(٢) « المحكم » ينصب على القرآن كله ، كما عند ابن سعد : ج ٧ ق ١ ص ٨١ س ٢٤ [قراءة المحكم] ، ويحيى مقابل للنسوخ [ابن سعد أيضا : ج ٦ ص ٥٢ س ٧] ؛
وقد أطلق — أيضا — على الإنجيل ، انظر : 10 ، 410 ، 57 ، Z D M G

فإن سأل سائل : لِمَ لَسَمَ يكن القرآن كله محكما ؟ وما هي الأسباب التي دعت إلى أن يوحى الله بآيات محتملة المعنى أو تشير شكاً ؟ فيجيب المخشري على هذا بقوله : [قلت : لو كان كله «محكما» ، لتعلمت الناس به لسهولة مأخذه ، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال ، ولو فعلوا ذلك أعطوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ؛ ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه ؛ ولما في تقادح العلماء وإتباعهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجميلة والعلوم الجمّة ونيل الدرجات عند الله ؛ ولأن المؤمن ، المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف ، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهميه كل ما يوفق بينه ويجريه على سَنَنِ واحد ، ففكر وراجع نفسه وغيره ، ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه المحكم - ازداد طمأنينة إلى معتقده ، وقوة في إيقانه .] وبهذا البيان تكون القاعدة التي رسمها الله (تعالى) - هي الطريق الذي يوصل إلى معرفة الحق في تفسير تلك المتشابهات ، وعليها يجب الاعتماد في تحصيل ذلك ؛ تلك هي رسالة التفسير عند المعتزلة ، وذلك هو واجبهم .

الخطوة
الأولى
في التفسير
الاعتزالي

والطريق الذي يسلكونه في سبيل حل هذه الرسالة - كما يرى من الأمثلة التي سقناها للمرتضى - هي الطريقة اللغوية الصارمة . فيحاولون أولاً إبطال المعنى المشتبه - الذي يراه علماء المعتزلة مشتبهاً - في اللفظ القرآني ، وأن يُشَبِّهُوا لهذا اللفظ معنى موجوداً في اللغة ، يزيل هذا الاشتباه من أول الأمر :

« فالنظر إلى الله » استعماله المعتزلة بمعنى الرجاء والتوقع للنعمة والكرامة (انظر ص ١٠٤ - ١٠٦) ، واستدلوا على ذلك بأن النظر إلى الشيء في العربية ليس مختصاً بالرؤية المادية ، بل يراد به أيضاً الرجاء والتوقع ، ومنه قول القائل :

وإذا نظرتُ إليك من مسلك والبحر دونك ، زدتنى نعماً
وقد ردَّ الخصوم أيضاً على ذلك بأدلة من اللغة .

وعند ما يقول (تعالى) : « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ » سورة (الأنعام آية ١١٢) ، « وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا مِنَ الْمُشْجَرِ مِينَ » سورة (الفرقان آية ٣١) ؛ فإن المعتزلى يرى أن هذا الجعل من الله لا يتفق مع لطف الله وعدالة ، فلا يمكن أن يجعل الله في طريق أداء رسوله المختارين لرسالتهم الموانع التى تمنع من اتباعهم . فهذا هو العالم المعتزلى القديم أبو على الجبائى - شيخ الإمام الأشعرى الذى عدّه ملحدًا - قد ساعد فى حل هذه الصعوبة ، حيث فسر [جَعَلَ] بمعنى [بَعَثَ] ، لا بمعنى [فَعَلَ] ؛ استدلالاً بقول الشاعر :

جعلنا لهم نهج الطريق فأصبحوا على نَبَاتٍ مِنْ أَمْرِهم حيث يَمْمُوا (١)
فيكون المعنى : أن الله (تعالى) بيّن لكل نبيّ عدوّه ؛ حتى يستطيع أن يأخذ منه حذره فى الوقت المناسب . وقرأ : « عدوّه » بدلا من « عَدُوًّا » بطبيعة الحال .

هذه المعانى ، التى يحسّون إليها الألفاظ ويشرحونها بها لأغراضهم فى تفسير القرآن تفسيراً عقلياً ، هى - فى الغالب - الوسائل التى يعتمد عليها التفسير عند المعتزلة .

والأكثر من هذا هو اعتمادهم فى طريقة تفسيهم التفسيرية على الفروض الشائيات
المجازية
والتمثيلية المجازية فى الكلام ؛ فالقرآن يمثل القمة العالية فى كمال الأسلوب والنظم ، فهو فى نفسه يقبل ذلك ، ويحتوى على كل أنواع الجمال البديع فى الأسلوب : كالمجازات والاستعارات وما أشبه ذلك . وعلى هذا الأساس فسروا العبارات

التشبيهية الواردة في كتاب الله ، وذلك يماثل تماماً تفسير فيلو (Philo)
للعبارات التشبيهية في التوراة .

ويميل هؤلاء المعتزلة ويهتمون كذلك بقبول الصيغ التمثيلية ؛ ففي
سورة [الأحزاب آية ٧٢] يقول الله (تعالى) : « إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ
عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ
مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا » وجدوا فرصة ثمينة
لبیان ماتحتويه هذه الآية ، من تعبير تمثيلي ، وتصويره على أشكال مختلفة
[عرض الأمانة عن الجمادات ، وحمل الأمانة] ؛ فأورد المفسر المعتزلي جملة
من الشعر العربي والتراكيب العربية ؛ ليستدل على أن عرض ذلك على
الجمادات من قبيل المجاز ، وفي القرآن تتمثل أعلى الأساليب العربية ،
فحمل الأمانة (وهي الطاعة) غير مفهوم على الحقيقة ، ولكن العرب
يقولون مثل ذلك ، كقولهم : « لو قيل للشحم : أين تذهب ؟ لقال :
أُسْوَى العوج » .

وهنا تظهر للزحشيري هذه الصعوبات الآتية : ذلك أن التمثيل إنما يكون
ممكناً إذا كان الممثل والممثل به شيئاً مستقيماً داخلاً تحت الصفة والمعرفة ؛
فوجه التمثيل في قولهم للذي لا يثبت على رأى واحد : « أراك تقدم رجلاً
وتؤخر أخرى » أنه مثل حاله ، في تميله وترجحه بين الرأيين وتركه المضى
على أحدهما ، بحال من يتردد في ذهابه ، فلا يجمع رجليه للمضى في وجهه ؛
وكل واحد من الممثل والممثل به صحيح معروف ، وليس كذلك ما في هذه
الآية ؛ فإن عرض الأمانة على السموات والأرض والجبال وإياه وإشفاقه
بحال في نفسه غير مستقيم ، فكيف صح بناء التمثيل على المحال ؟ وما مثال
هذا إلا أن تشبه شيئاً والمشبه به غير معقول . !

وهنا يراد الزحشيري واضعاً لهذه النظرية : [إن التمثيل لا يستعمل فقط

في « المحققات » ، ولكنه يستعمل أيضا في « المفروضات » ؛ فلو فرض
وأمكن أن يقول الشرح لقال ، ولو فرض وأمكن أن تحمل الجبال والسموات
والأرض لا يمكن أن تفعل ذلك ؛ فالمفروضات يمكن أن تكون موضوعا
للتخيل في الذهن مثل المحققات ، وهنا مثلت حالة التكليف ، في صعوبة وثقل
حمله ، بحاله المفروضة لو عرضت على السموات والأرض والجبال : لا بين
أن يحملنها وأشفقن منها . (ج ٢ ص ٢٢٤)

ولقد اتهمه خصمه السنّي بأشنع التهم ، واقعة بعد واقعة ، من أجل أنه
تذوّق ما في آيات القرآن من تلك التعابير التخيلية التمثيلية ، أو على الأقل أكثر .
لأنه قد سماها بهذا الاسم الذي رآه لا نقابها .

يقول الله (تعالى) في سورة [الحشر آية ٢١] : « لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا
الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ
الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ » ؛ فيقول الزمخشري :
هذا تمثيل وتخيل . ولكن هذا قد أغضب ابن المنير غضبا غير قليل ، فقال
معلقا على كلامه : « وهذا مما تقدم إنكارى عليه فيه ، أفلا يتأدب بأدب
الآية ، حيث سمي الله هذا مثلا ولم يقل : وتلك الخيالات نضربها
للناس » ؟ (ج ٢ ص ٤٤٩) ؛ فهو قد اعتبر ما فرض من وجود تخيل في
الآية على أنه من سوء الأدب . (١)

وكثيراً ما أتى الزمخشري بما يثير مثل هذه التهم ؛ وهالك بعض المُشَلِّ :
يقول الله (تعالى) في سورة [فصلت آية ١١] : « ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ
وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا
طَائِعِينَ » فسرهما بأن معنى أمر السماء والأرض بالإتيان وامتنأهما ، أنه

(١) ومع هذا فإنه أيضا — عند التخلّص من التفسير الاعتزالي — لم يستطع البيضاوي
السنّي التّصل بالزمخشري ، أن يتخلّص في تفسيره من مبدأ « التّمثيل والتّخيل » ، مثل ما جاء في
سورة الأنفال آية ٢٤ (طبعة فليشر : ج ١ ص ٣٦٣ س ١٨) .

أراد تكونيهما فلم يمتنعاً عليه ، ووجدنا كما أرادهما ، وكانت في ذلك كالمأمور المطيع إذا ورد عليه فعل الأمر المطاع .^(١)

« وهو من المجاز الذي يسمى التمثيل ، ويجوز أن يكون تخيلاً ، ويعنى الأمر فيه : على أن الله (تعالى) كلم السماء والأرض وقال لها : أنتما شئتما ذلك أو أبيتماه ، فقالتا : أتينا على الطوع لا على السكرة . والغرض تصوير أثر قدرته في المقدورات لا غير ، من غير أن يحقق شيء من الخطاب والجواب^(٢) . ونحوه قول القائل^(٣) : (قال الجدار للوتد : لم تشقني ؟ قال الوتد : أسأل من يدقني ، فلم يتركني وراي ، الحجر الذي ورائي) ، فلم يسأل الجدار على الحقيقة ، ولم يجب الوتد على الحقيقة . » (ج ٢ ص ٣٢٦) .

والموضوع الذي كانت له أهمية كبيرة في تصور المسلمين ، ولعب دوراً في الأدب الصوفي كسر من الأسرار^(٤) ، هو ما يعبر عنه (بعهد الست) ؛ وأساس هذا التصوير هو ما جاء في قوله (تعالى) في سورة [الأعراف ١٧٢] : « وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ : أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ؟ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا ، أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ : إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ » ؛ فقد استخرج الله من ظهر

(١) قارن أيضاً تفسيره لسورة (هود آية ٤٥ : ج ١ ص ٤٤٣) ، وقد جادل الجاحظ في (الحيوان : ج ٤ ص ٩٦) هؤلاء الذين يفهمون مثل هذه الأشياء على ظاهرها (مثل سورة الأحزاب آية ٧٢) .

(٢) في عصر المقدسي ادعى أهل ينبع أنه يوجد هناك في أرض مقدسة بالقرب من ساحل البحر مكان اللسان الذي تكلمت به الأرض . وقالت : [أتينا طائعين .] (Bibl . Geograph . Arab 3, 46, 5.)

(٣) أتى الغزالي في (الأحياء : ج ٢ ص ٢٢٥) بالثال لتفسير هذا التصوير ، وهو أن العارفين يسمعون في الباطن ، كما أن الجمادات تسمع الله بلسان الحال .

(٤) قارن : A. Christensen, Recherches Zur les Rubaiyat d'Omer Hayyam (Heidelberg 1905) 132.

آدم ، بعد خلقه ، جميع ذريته وهم في خلق الذر ، فقررهم بمعرفته وأشهدهم على أنفسهم^(١) وهو واجب الخلق في عبادة الله . ويتعلق بهذا ماجاء في الآية الأخرى (سورة الحديد آية ٧) : « وَمَا لَكُمْ لَا تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالرَّسُولِ يَدْعُوكُمْ لِتُؤْمِنُوا بِرَبِّكُمْ وَقَدْ أَخَذَ مِيثَاقَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ » ؟^(٢)

ولم يقبل الزمخشري المعتزلى هذا التصوير ، الذى عده من الخرافات ، على ظاهره ، وقال : إن هذا من باب التمثيل والتخييل ، ومعنى ذلك أنه نصب لهم الأدلة على ربوبيته ووحدايته ، وشهدت بها عقولهم وبصائرهم التى ركبها فيهم ، وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى ، فكانه أشهدهم على أنفسهم وقررهم وقال لهم : ألسنت بر بكم ؟ وكأنهم قالوا : بلى ! أنت ربنا ، شهدنا على أنفسنا ، وأقررنا بوحدايتك . وقد أتى الزمخشري لهذا الأسلوب من الكلام بنظائر من الشعر العربى :

إذا قالت الأنساع للبطن : الحق قالت له ريح الصبا : قرقار
ومعلوم أنه لا قول لهم ، وإنما هو تمثيل وتصوير للمعنى .

ولم يرض هذا ابن المنير السننى بطبيعة الحال ؛ فهو يقرر هذا المبدأ بسهولة : « أن القاعدة مستقرة على أن الظاهر ، مالم يخالف المعقول ، يجب إقراره على ما هو عليه ؛ فكذلك أقره الأكثرون على ظاهره وحقيقته ولم يجعلوه مثالا ؛ أما كيفية الإخراج والمخاطبة ، فالله أعلم بذلك » .^(٣)

ومسألة « التخييل » استعملت في الحديث بأكثر حرية بطبيعة الحال ، وهنا مثال مهم ، أتى به الزمخشري في سورة (آل عمران آية ٣٦) عند تفسير هذه الآية : فقد جاء في الحديث : « ما من مولود يولد إلا والشيطان يمسّه حين يولد ، فيستهلّ صارخا من مس الشيطان إياه ، إلا مريم وابنها » ؛ فقال

التمثيل
والتخييل
في الحديث

(١) يذكر هذا تفسير الربانيين فى: (Deut. 29, 13—14)

(٢) كذلك المرتضى (فى الغرر: ص ١٣ وما يليها) عالج تفسير هذه الآية ، وعرض التفسيرات الممكنة لها .

(٣) الكشف: ج ١ ص ٣٥٩ ، ج ٢ ص ٤٣٤ .

في تفسيره : [الله أعلم بصحته ، فإن صح فعناه : أن كل مولود يطمع الشيطان في إغوائه ، إلا مريم وابنها ، فإنهما كانا معصومين ، وكذلك كل من كان في صفتهم . كقوله (تعالى) : « وَلَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ » إلا عبادك منهم المخلصين » (سورة الحجر آيتي ٣٩ و ٤٠) ؛ واستهلا صرخا من مسه تخيل وتصوير لطمعه فيه ، كأنه يمسسه ويضرب بيده عليه ويقول : هذا من أغويه . ونحوه من التخييل قول ابن الرومي :

لَمَّا تَوَذَّنَ الدُّنْيَا بِهِ مِنْ صُرُوفِهَا يَكُونُ بِكَاءِ الطَّافِلِ سَاعَةَ يُسَوِّدُ
وَأَمَّا حَقِيقَةُ الْمَسِّ وَالنَّخْسِ كَمَا يَتَوَهَّمُ أَهْلُ الْحَشْوِ فَكَلَّا ، وَلَوْ سَلَّطَ
إِبْلِيسُ عَلَى النَّاسِ يَنْخَسِمُ ، لَأَمْتَلَأَتِ الدُّنْيَا صِرَاحًا وَعِيَاظًا بِمَا يَبْلُونَا بِهِ
من نخسه ! [(ج ١ ص ١٤٤) .

وبالرغم من أن المؤلف السني لم يجد في قبول التخييل في الحديث إلحادا (١) ، فإنه من جهة أخرى شكاً من شك الزنخسرى في صحة الحديث المتفق على صحته ؛ ومن جهة أخرى فإنه رأى في كلامه (تعطيل) لكلام الرسول ؛ قال : « وما أرى الشيطان إلا طعن في خواصر القدرية حتى يقرها ، حتى حمل الزنخسرى وأمثاله أن يقولوا في كلام الله ورسوله بما يتخيل ... ثم إنه من الجرأة وسوء الأدب أن يفسر كلام الرسول خطأ بالجل على شعر ابن الرومي » .

اعتبار العقل والسمع ويجرنا بعض هذه الأمثلة الأخيرة إلى ملاحظة أحدهذه المبادئ الدينية للمعتزلة ، الذي تطوّر على مرّ الزمن حتى وصل إلى مرحلة النضوج : وهو

(١) وقد حكم العالم المتعصب للسنة (ابن قتيبة) على حديث جاء فيه أن موسى لما تمثّل له ملك الموت وجأذه ، لطمه موسى لكمة أذهبت العين (البخاري : كتاب الجنائز رقم ٦٩) - بأنّه تمثّل وتخيّل . (مختلف الحديث : ص ٣٥٤ س ٤) ؛ وكذلك الغزالي قال عن بعض الأحاديث : إنها من قبيل التمثيل (إحياء : ج ٤ ص ٢٢) ، ولكن التمسك بمعنى الكلمة وحده أسلم من التعسف في التأويل (إحياء : ص ٢٥ س ١٠) .

أن العقل هو المدرك للمعرفة الدينية ، والمرشد إلى الحق ^(١) ، وهو مبدأ طَبَّقَه المعتزلة من أول الأمر على نظرياتهم الدينية ، وكان من أثر اعتباره على مدى الوقت أن كان الواسطة المقبولة عند الأشاعرة ^(٢) . وقد ساروا في نظرياتهم على أساس خالص من العقل ، وقالوا : إن الأنبياء استدلوا على صدق رسالاتهم بالعقل ، وإن الله أرشدهم بأسانيد من العقل يستدلون بها ، وهذا هو الذى جاء فى القرآن : « وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ » ^(٣) سورة (آل عمران آية ٥٠) ، وإن الرسل قد أرسلهم الله للكفار منبهين من الغفلة باعثين على النظر ، كما ترى . ههنا يقول الزمخشري فى سورة (النساء ١٦٥) - « علماء أهل العدل والتوحيد » . فكان إرسالهم تكميلاً للحجة ؛ لأن العقل قبل الرسل كان قائماً بما نصبه الله من الأدلة . ^(٤)

فأما المتطرفون منهم فقد أعلنوا بتصميم تام أن نتائج الاستنتاج العقلي ترفع من الطريق المعارف السمعية ^(٥) ؛ وأما المعتدلون فإنهم يقرون « بالسمع » الذى يقوم على عدم اعتبار الأسباب العقلية ، ويطيع الأوامر الشرعية ، ويجعلونه على قدم المساواة والأهمية بجانب « العقل » . فاحياناً ما يتناقش أعلامهم فى مسألة اعتماد حكم من الأحكام الشرعية على أى واحد من هذين المرجعين الأصليين . ^(٦)

(١) راجع على الأخص فى مكانة « العقل » فى المعرفة الدينية الكشف فى سورة الأسراء آية ١٦ : (ج ١ ص ٥٤٤) .

(٢) Vorlesungen, 119, 123.

(٣) الكشف فى هذه الآية : ج ١ ص ١٤٨ .

(٤) الكشف : ج ١ ص ٢٤٠ .

(٥) النظام عند ابن قتيبة فى (مختلف الحديث) : ص ٥٣ س ٧ : « جهات حجة العقل

قد تنسخ الأخبار » .

(٦) مثل أبى على الجبائى وأبى هاشم فيما يتعلق بأساس الأمر بالمعروف والنهى عن

المنكر فى الكشف سورة آل عمران آية ١٠٠ : (ج ١ ص ١٦١) .

وكذلك الزمخشري ؛ فقد اعترف بالرأى القائل بهذين النوعين من أدلة المعرفة الدينية ، واستدل على صحة نظريته - كما هي طريقته - أيضا بالقرآن ، فيعتمد على هذه الآية ، حيث ينادى أهل السعير في حالة ندمهم : « وقالوا لو كننا نسمع أو نعقل ما كننا في أصحاب السعير » سورة (الملك آية ١٠) . ولا يدع هذا العالم الأريب هذه الآية تمر بدون أن يستغلها في سبيل تبرير نظريته الدينية ؛ فهذا النداء من الكافرين هو تعبير عن ندمهم الذي جاء بعد فوات الوقت ؛ لأنهم في حياتهم الدنيا لم ينظروا إلى هذين الدليلا اللذين هما مدار المعرفة الدينية ، ولم يعتمدوا على النقل (وقد سمي في الاصطلاح المدرسي بالسمع) ، ولم يجتهدوا في تعرف الحق بالعقل ، فالندم من إهمال هذين الطريقتين إنما هو ندم اليائس من أهل النار .

والعمل الشريف للمعتزلة ، المبني على ربطهم التفسير بما طلبوه من جعل العقل مقياسا للحقائق الدينية ، هو كفاحهم ضد « الخرافات والتصورات المخالفة لطبيعة الأشياء » التي وجدت طريقها إلى الدين . (١)

وهنا يجب ألا نغفل في تقديرنا لقيمة الروح التي سادت المبادئ الدينية في الإسلام أنه ، حتى فيما طبع بالطابع السني ، كان يكره الكثير من الفروض الخرافية ، ليس فقط من أجل مخالفتها للعقل ، بل كذلك قد نبذت لأنها تخالف معنى الوحدةانية الخالصة (٢) . حكى أن أصحاب علي خالفوه في إحدى غزواته التي أراد أن يخرج فيها لمحاربة الخوارج من أجل أنه أراد الغزو في ساعة نحس ، فقال لهم مامعناه : « إنني أعتمد على الله وحده ، وأخالف قول المنجمين . » (٣) فهم قد وسموا أولئك الذين يأخذون بذلك « التطير والتفائل » بالكفر ،

(١) حتى عندما تبرر هذه الأمور بالأحاديث ، راجع : Der Islam 3, 234 Anm. 1.

(٢) قارن : Muh. Stud. 2, 280 Anm. 2.

(٣) الكامل للمبرد : ٥٧٦ س ١٤ .

من أجل أنهم يعتبرون ذلك من الأسباب المؤثرة في حصول الأشياء ، وأنها بذلك لا تجعل إرادة الإنسان تحت تأثير القدرة الإلهية وخذها ؛ أما أولئك الذين يرفضون في سلوكهم في الحياة تلك الفروض الخرافية تمسكا بالحديث ، فهم وخدمهم الذين يجدون ثوابهم في الجنة من أجل هذا العمل الصالح (١) ، فمن أراد أن يخرج لسفر فسمع صوت عقق فرجع فإنه يكفر ؛ وكذلك من سمع صياح الهامة فقال : أحد يموت ، فإن ذلك يكون كفرا . بهذا حكم في فتاويه (قاضى خان) أحد علماء الحنفية من فرغانة (المتوفى سنة ١١٩٦ م) ، الذى أبعد منها من أجل أنه عد من أهل العقل والنظر . (٢) وكذلك تخشير الأيام وما قيل من تطير وتفاؤل فيها (٣) ، والأخذ بالتنجيم ، كل ذلك كرهه أهل الدين المسلمون (٤) . وعد أهل السنة ذلك من الشرك بالله . (٥)

وقد أثار المحتزلة (٦) حربا شعواء لاهوادة فيها ضد هذا النوع

(١) الأدب المفرد (إستانبول ١٣٠٩) : ص ١٨٠ .

(٢) عند الدميرى : ج ٢ ص ١٧٧ ، ٤٤١ [مادة : عقق ، وهامة] ، قارن أيضا فى : ج ٢ ص ١١٩ [فى مادة الطير] ، العلم بقواطع الأسلام لابن حجر الهيثمى (القاهرة ١٣١٠ على هامش كتاب الزواج : ج ٢ ص ٦١) ذكر أن ذلك من المختلف فيه . وتوجد مادة واسعة مستنضضة فى الخلاف فى ذلك عند علي القارى (المتوفى سنة ١٥٩٢ م) فى شرحه للفقہ الأكبر [القاهرة ١٣٢٣] : ص ١٣٢ - ١٣٦ .

(٣) أبو بكر بن العربى عند المقرئ (طبع ليدن) : ج ١ ص ٤٨٨ . الفتاوى الحديثية لابن حجر الهيثمى : ص ٢٠ قال : إن ذلك « من سنن اليهود » .

(٤) المثال للأخير عند ياقوت (طبعة مرجليوث) : ج ٣ ص ٣١ .

(٥) Vorlesungen 46.

(٦) يتناول القول - بوجه آخر - الفيلسوف ابن سينا فى الكتاب الذى ألفه بعد الشفاء (كتاب الأشارات والتنبيهات ed. Forget) رادا ، هاجة المدرسة المشائية (ص ١٧٦ س ٦ ، ص ١٨٠ س ٦ ضد يورفور يوس ص ١٨٠ س ٥ « مؤلف إيساغوجا » ص ٢١ س ٤) لكل الاعتقادات بالمعجزات وأعمال الأولياء والحسد ، فيقول (ص ٢٠٩ س ٧ ، =

من الخرافات والعجائب (١) ، مما تغاضى عنه أهل السنة بعض الشيء ، وبعبارة أصح : أخرجوه من محيط الخرافات . فرفضوا رفضاً حاسماً المبادئ الشعبية المخالفة للعقل بوجه عام ، وبذلوا مع ذلك جهودهم في إبطال هذه الآثار الخرافية التي أخذت من القرآن بوجه خاص ، وفسروا هذه المواضع من الكتاب التي اعتمد عليها في هذه التصورات تفسيراً موافقاً للعقل . فوهنوا مثلاً من صحة قصة إحصار [عرش بلقيس] في لحظة واحدة أمام سليمان المأخوذة من سورة (النمل آية ٤٠) : « قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ » (وقد قدرت المسافة بشهرين) (٢) . وقد استدل المفسرون من أهل السنة على هذه الواقعة بالأقيسة ، ولم يمنحوا إمكان وقوعها .

الاعتقاد
بالسحر

وقد تميز المعتزلة في حربة مطلقة من كل قيد على الاعتقاد بالسحرة والسحر وما يدور حول ذلك . وليس هذا فقط بالرغم من أن الأحاديث المقبولة تصرح بأثرها الضار ، وأنها تصرح بأن الرسول قد سُحِرَ ، وقد يظهر إمكان هذا ، ولكن بالرغم — أيضاً — من أنها تخالف سورتين من القرآن ،

ص ٢١٩ س ٤ ، ص ٢٢١ س ٣ : إن هذه ترجع إلى «أسرار الطبيعة» ، وإن هذا من ملحة هؤلاء المتفلسفة ومن همجهم ، الذين يكرهون الأسرار المتعلقة بالأشياء . وسار في تفكيره على طريقة (إخوان الصفاء) الذين عالجوا ذلك في الفصل الأخير من رسائلهم : (١) ويحسن أن نلاحظ كيف أن الرخصى — في سورة يوسف آية ٦٧ : (وقال يا بني لا تدخلوا من باب واحد وادخلوا من أبواب متفرقة) حيث كان تفسيرها الشائع هو أن ذلك خوفاً من الحسد — قد حرص على إخراج الحسد المستند إلى الحديث (قارن : W Z K M 16, 140 Anm 2) بطرق اعتزالية صحيحة من محيط الخرافات . والحديث في البخاري (كتاب العيدين رقم ٢٤) حيث ينسب الرجوع من طريق آخر غير طريق الذهاب . ومن بين الأسباب في ذلك ذكرت هذه الآية المتقدمة — وذلك لأن في التفسير بعداً عن الحسد (القسطلاني : ج ٢ ص ٢٥٠ س ١٤) .

(٢) الدهيري (مادة : براق) : ج ١ ص ١٤٦ .

هما : سورة (الفلق) وسورة (الناس) ، اللتان تبدأان بقوله تعالى : « قل أعوذ » ، ومن أجل هذا استعملهما العامة للتعوذ من السحر والشر الذي يصيب الإنسان ، وسميتا « المعوذتين » ^(١) ؛ فالسورة الأولى : « قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ » من شر ما خلق ، ومن شر غاسق إذا وقب ، ومن شر النفاثات في العقد ، ومن شر حاسد إذا حسد ، فهنا اعتراف من كلام الله (تعالى) الذي لا يحتمل شكاً ، بالتأثير الضار من السحر الذي يحصل من النفث في العقد ^(٢) ؛ وقد دعا محمد ربه أن يحفظه من السحر ، وجاءت الأخبار بأن اليهود بالمدينة طلبوا إلى (لبید الأعصم) وابنته أن يسحرا النبي عند رجوعه من « الحديبية » ، فأخذوا من مشاطه وعقداه إحدى عشرة عقدة ، وجعلوا ذلك في طلع نخلة ذكر ، ووضعاه في بئر (ذروان) ؛ وقد كان لهذا السحر أثره : فضعف الرسول ، وفقد شهية الأكل ، وبدأ يتخيل أشياء لم تقع ، حتى جاءه جبريل وميكائيل وأفتياه بالأمر ، واستخرج السحر وحلت العقد ، فذهب السحر وشفى النبي ^(٣) . على أنهم إذا استطاعوا أن يبعدوا هذا الحديث التاريخي باعتباره قصة حقا ، فإن الدليل من القرآن لا يزال قائماً بما جاء في « المعوذتين » من اعتقاد بالسحر . ومع هذا لم يعد المعتقد الخيالي في تفسير يخلصون به من حيرتهم ؛ فأتى الزمخشري بثلاثة إمكانيات عقلية للتوفيق بين إنكار تأثير السحر وبين ما يمكن أن يفرض من وجود ذلك في القرآن :

(١) Douite, Magie et Religion dans l'Afrique du Nord 217.

(٢) راجع عن العقد : Mitteilungen der. Anthropol Ges. in Wien.

(1901) 21, 137, W Z K M (1902) 16, 142.

Arch. für Religionsw. 8 Beiheft 23 ff. وعن العقد عند المصريين :

Proceeding S B Arch. 28, 80.

وقارن القسطلاني : ج ٢ ص ٣٦٤ (البخاري أبواب التفسير رقم ٣٢) .

(٣) ابن سعد : ج ٢ ق ٢ ص ٤ .

أولاً - أن النفثات هي السواحر اللاتي يعقدن عقدا في خيوط ، وينفثن عليها ويرقن ، والنفث النفخ مع ريق . ولا تأثير لذلك ، اللهم إلا إذا كان ثمَّ إطعام شيء ضارٍّ أو سقيه أو إشمامه أو مباشرة المسحور به على بعض الوجوه ؛ فهذه التأثيرات الضارة أمور طبيعية ينسبها الجاهلون إليهن .

ثانياً - أن الله قد يفعل عند ذلك فعلا على سبيل الامتحان الذي يتميز به الثبت على الحق من الحشوية والجهلة من العوام ، فينسب به الحشو والرعاع إليهن وإلى نفثهن^(١) ، والثابتون بالقول الثابت لا يلتفتون إلى ذلك ولا يعجبون به .

ثالثاً - يجوز أن يراد بهن النساء الكيادات ، من قوله : « إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ » تشبيها لـ كيدهن بالسحر والنفث في العقد ؛ أو اللاتي يفتن^٣ الرجال بتعرضهن لهم وعرضهن محاسنهن ، كأنهن يسحرنهم بذلك .

ولقد دهش ابن المنير من هذه المحاولة العقابية العنيفة التي تريد أن تحول الحقائق التي ورد بوقوعها الكتاب والسنة وجعلها فوق كل شك ، ورأى أن الزمخشري قد استفزه الهوى حتى أنكر ما عرف ، وما به إلا أن يتبع اعتزاله ، ويغطي بكفه وجه الغزاله ! .^(٢)

ومن الأمور التي رفضها المعتزلة أو - على الأقل - أعلامهم المشهورون الجن بالاعتزال ، وهي مما طلب الإسلام الاعتقاد به على وجه عام ، بعض تلك التصورات التي تتعلق بمسألة وجود « الجن » وتأثيرهم فيما يقع من الجماعة الإنسانية، والأفكار التي تدور حول ذلك . وقد كان ذلك مما وصل إلى المسلمين

(١) كذلك وضع مسألة الاعتقاد في تأثير الحسد مثل هذا الوضع (راجع ص ١٣٩ هامش ٤) : « ابتلاء من الله وامتحانا لعباده ؛ لتمييز المحققون من أهل الحشو » .
(٢) وكذلك في سورة الأعراف آية ١١٦ (ج ١ ص ٣٤٢) استفاد ابن المنير هذه الفرصة للرد على المعتزلة بعنف في إنكارهم لحقيقة السحر .

من أمور الجاهلية ، وضّمه الإسلام إليه بعد أن شكله بطابعه الخاص ^(١) .
 ووجود هذه الموجودات قد أثبتته القرآن ، وجاء في الحديث اتصال النبي بهم .
 وهذه التصورات وتأثيراتها لم يطلب في الإسلام الاعتقاد بها بشكل قوى
 مثل الاعتقاد بوجود الملائكة وتأثيراتها ^(٢) ، ومع ذلك يمكن أن نلاحظ
 أنها كانت - بالنسبة لتفكير الشعب - من القسم الضروري في العقائد
 الإسلامية ، ورفض ذلك كان يظهر عند كل مسلم قديما على أنه نوع من الحرية
 المتهمة ^(٣) ؛ وعند ما نذهب بعيدا مع ابن حزم المحدث الأندلسي المتعصب ،
 فإن « من أنكر الجن أو تأول فيهم تأويلا يخرجهم به عن هذا الظاهر فهو
 كافر مشرك حلال الدم والمال » ^(٤) .

أما المعتزلة فقد شككوا في هذه العقيدة ، وإن يكن من الحق أن موقفهم
 في هذه المسألة لا يعتبر على أنها من مسائلهم البارزة . وقد اختلف زعماءهم
 في الرأي : فبينما النظام الجري ينسكرو وجود الجن ^(٥) ، فإن عمرو بن عبيد
 الزاهد يدافع معتمدا على القرآن من أنكر من المتكلمين ^(٦) الصرع الذي
 يحدث من مس الشيطان . والفقيه الماوردي ، الذي جعل من المعتزلة ^(٧) ،

(١) راجع زيادة على هذا : Abhandlungen zur arab. Philologie 1, 107.

(٢) ليس لهذا نصيب في العقائد الإسلامية ، كما جاء في : Revue de l'Hist. des Relig. 47, 186 n. 1.

(٣) المسعودي : ج ٣ ص ١٥٣ . (Prairies)

(٤) اللال : ج ٥ ص ١٢ من أسفل .

(٥) الشهرستاني (ed. Cureton) : ص ٤٠ س ٣ ، وعلاقته بالنسبة لهذه العقيدة

ليست واضحة عند البغدادى : الفرق ص ١٣٥ س ٤ [الكلمة الأخيرة في ص ١٣٤

س ٨ تصحح هكذا : (رؤية) لا (رواية) .]

(٦) الحيوان للجاحظ : ج ٦ ص ٦٧ .

(٧) Der Islam 3, 217. تسكلم كعتزلى فى « أعلام النبوة » (طبعة القاهرة ١٣١٩) :

ص ١١ س ١ عن العدل والتوحيد .

بينما كان من معتدلى أهل السنة ، قد أتى في كتابه عن النبوة في الفصل السادس عشر باتصال النبي بالجن ، وأبدى موافقته لهذه التصورات بالنسبة إليهم. (١) والمتوسطون من المعتزلة يجيزون وجود الجن ، ولكنهم يردون القصص المرتبطة بهم ، ويستندون في ذلك على القرآن سورة (الأعراف آية ٢٧) : « يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا الْبَاسَ سَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ » .

وقد أعطى هذا للزنجشري فرصة مرغوبة فقال : « وفيه دليل بين أن الجن لا يُرَوْنَ ولا يظهرون للإنس ، وأن إظهارهم أنفسهم ليس في استطاعتهم ، وأن زعم من يدعى رؤيتهم زور ومخرقة » . (ج ١ ص ٣١٦) .

ويتضح موقف أهل السنة في هذه المسألة إزاء رأى المعتزلة - الذي كان في هذا الوقت معتبراً بين الناس على شيء من الجراءة - من خصومة ابن المنير لهم في قوله : « أين يذهب به عما ورد في الحديث الصحيح ، من اعتراض إبليس برأسهم ومقدمهم للنبي ﷺ يروم أن يشغله عن صلاته ، حتى أمكنه الله منه ، فأخذه (عليه الصلاة والسلام) فدعته وأراد أن يربطه إلى سارية من سوارى المسجد يلعب به الصبيان ، حتى ذكر دعوة سليمان (عليه السلام) فتركه (٢) ؛ وإذا جاز ذلك للنبي (عليه الصلاة والسلام) كان جائزاً لأولياء الله والمتبعين لسنة رسول الله ﷺ كرامة ؛ لكن الزنجشري يصده عن ذلك جمعه لكرامة الأولياء ؛ لأنه عقيمة إخوانه ، إذ الكرامة إنما يؤتاها الولي الصادق ، فكيف ينالها من يشك في إسلامه ؟ فإنهم لفي عنر من جمدها والتكذيب بها » .

(١) أعلام النبوة : ص ١٠٠ — ١٠٧ .

(٢) البخاري « العمل في الصلاة رقم ١٠ » .

كرامات
الأولياء

وقد مس المجادل السنّى هنا مسألة من المسائل التي أنكرها المعتزلة أشدّ الإنكار ، وذلك هو رفضهم للاعتقاد « بكرامات الأولياء » ، وهي عقيدة ثابتة عند المسلم المؤمن ، ويحكم على من يشك فيها بالجرأة ومخالفة الحقائق الواقعة . (١)

ولكن المعتزلة في موقفهم هذا استدلوا بالقرآن على دعواهم ، كما نرى ذلك عند الزمخشري في الكشف (ج ٢ ص ٤٩٧) في تفسير سورة الجن آيتي ٢٦ و ٢٧ : « عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا » إلا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ « فقد استنتج من هذا « أنه لا يطلع على الغيب إلا المرتضى ، الذي هو مصطفي للنبوّة خاصة لا كل مرتضى ، وفي هذا إبطال للكرامات ؛ لأن الذين تضاف إليهم وإن كانوا أولياء مرتضين فليسوا برسول ، وقد خص الله الرسل من بين المرتضين بالاطلاع على الغيب ، وإبطال الكهانة والتنجيم (٢) ؛ لأن أصحابهما أبعثوا من الارتضاء ، وأدخله في السخط » . وقد أعمل المعتزلة بدون قيد ولا شرط مقياسهم العقلي في مسألة فرضية في الدين — وهي من الأسس في اعتقاد المؤمنين بما في السماء ، وكان انتقادهم لها من جهة التعقل ، وعد عملهم فيها من قبيل أعمال المعتزلة الحرة العنيفة — ونعني بذلك مسألة « الكرسي » ؛ فقد مد الخيال والحشية عند المسلمين لهذا المكان إلى قبول أفكار مخترعة هائلة لا حدود لها (٣) ؛

الكرسي

(١) Muh. Stud 2,373. ، قارن القزويني [طبعة وستنفلد] : ج ٢ ص ٢٩٤ س ١٩ ؛

حيث لقبه بالحنفي المعتزلي .

(٢) أهل الكلام أعداء لعلم الفلك . قارن : Stellung der alten islamischen Orthodoxie zu den antiken Wissenschaft (Abhandlung. der K. Preuss. Akad. Wiss. 1915 Phil. Hist. Kl. No 8) 20.

(٣) كتاب (صفة الرب) للحافظ محمد بن عثمان بن أبي شيبة (القسطلاني : ج ١٠

ص ٤٤٢ فوق) ، ويظهر أنه مفقود .

وكذلك ما يحيط به ، وأخذ المحدثون يجعلون تصورات الشعب عن هذا المكان العالي في ثوب من الحديث [وإن يكن يظهر أنه غير صحيح] ، حدث أبو هريرة أن حول العرش منبرا من النور ، يجلس فيه أناس ليسوا من الأنبياء ولا من الشهداء ، يحسدونهم الأنبياء والشهداء ؛ وعندما سئل الرسول عن هؤلاء قال : « أولئك أناس تحابوا في الله ، واجتمعوا على الله ، وتزاورا في الله » . (١) وقد تحدث القرآن عن الكرسي في آية قيل عنها : إنها « أميرة القرآن » ، وسميت من أجل ذلك بآية الكرسي (سورة البقرة آية ٢٥٥) : « ... وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ » ، فيقول الزمخشري : [وما هو إلا تصوير لعظمته وتخييل فقط ، ولا كرسي ثمة ولا قعود ولا قاعد ، كقوله (تعالى) : « وما قدرُوا اللهَ حقَّ قدرِهِ والأرضُ جميعاً قبضتهُ يومَ القيامةِ والسمواتُ مطوَّياتٌ بيمينِهِ » (سورة الزمر آية ٦٧) ، من غير تصور قبضة وطى ويمين ، وإنما هو تخييل لعظمة شأنه وتمثيل حسي] (٢) ج ١ ص ١٢١ . وهذا مثيل لما عند اليهود :

Dis indigna putra des Lucretius (De rerum nat 6 v 67.)

والغرض للمعتزلة من طلبهم القياس العقلي إنما هو لأجل أن يبعدوا كل الأساطير الخرافية عن محيط الحقائق الدينية ؛ وكان ذلك منهم ربطا ضروريا بعقيدتهم في « التوحيد » الخالص من كل شائبة .

(١) الأحياء : ج ٢ ص ١٤٧ .

(٢) قال ابن عقيل الحنبلي : إن قبر النبي مكانه أفضل من الكرسي (القسطلاني : ج ٢ ص ٣٩١ س ١٠) . وأظن أن هذا الرأي عندما يطرق سمع أهل السنة بعد طعنا في الذات الإلهية ، ولا يمكن أن يمر دون أن تتخذ مع ابن عقيل — الذي يميل للاعتزال من أجل هذا الرأي — تدابير صارمة . وقد عد ابن تيمية ابن عقيل من أولئك الذين يميلون في الصناعات إلى رأى المعتزلة « جواب أهل الايمان » [طبعة القاهرة ١٣٢٢] : ص ٩٥ .

التأويل

ونريد الآن أن نتعرف بعض أمثلة أخرى ، مما استغلته المدرسة العقلية من آيات قرآنية في سبيل تدعيم رسالتها ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ما تأولوه بالتفسير مما يظهر مخالفاً لتعاليمهم . والحق أن هذا ليس أمراً هيناً سهلاً . أما أهل السنة ، فقد كانت رسالتهم في موافقة آيات الكتاب الظاهرة أطوع وأسهل ؛ وقد رأوا في محاولة الخصم للتأويل أنها تحريف للنصوص عن مواضعها بطبيعة الحال . وذهب الحنابلة بعيداً في الحكم على تفسير المعتزلة ، فقال بعض كبارهم في حقيقته : « إنه زبالة الأذهان ، ونخالة الأفكار ، وعفارة الآراء ، ووساوس الصدور ، فملثوا به الأوراق سواداً ، والقلوب شكوكاً ، والعالم فساداً ، وكل من له مسكة من عقل يعلم أن فساد العالم وخرابه إنما نشأ من تقديم الرأي على الوحى ، والهوى على العقل » (١) . وإذا ما مددنا يداًنا إلى كل ما يحيط بهذه التعاليم على وجه التفصيل ، وذكرنا الآراء المختلفة للمعتزلة ضد المحدثين من أهل السنة ، فإننا نكون قد جاوزنا هذا العمل ، وتعدينا خطوطه المرسومة ؛ والأمثلة التي أوضح بها طريقة المعتزلة في التفسير ، والتي أظن أني أكمل بها ما سبق من الأمثلة ، لا تمثل إلا قسمًا من الآراء التي خالفوا بها غيرهم .

فمن التعاليم التي خالف فيها أهل السنة هذه المدرسة العقلية ، هو - على الأخص - موقفهم في مسألة « حرية الإرادة » التي تستحق منا الاهتمام . وكان سلفهم في رفض « الجبر » هم أولئك الذين سبقوهم بقرن في بلاد الشام ، وسمّوا « بالقدرية » ؛ فما فعله هؤلاء عن دافع من الإصلاح والتقوى ولم يأتوا له بالأسباب الدينية ، جاءت المعتزلة ببلاد العراق ومثلته في ثوب من العمل العقلي ؛ وما فعله المعتزلة في مسألة الإرادة - من وضعها على أساس ديني فلسفي ، وعلى نظام مدرسي ، الأمر الذي وضع القدرية أصوله قبلهم - إنما

حرية
الأرادة
وخلق
الأفعال

يرجع الفضل فيه - كما يقول الخصم - إلى توافقه مع أولئك المخالفين البسطاء للتعاليم السنية . وقد وسم أهل السنة - في جداولهم لبعض المسائل - المعتزلة المتأخرين باسمين : قسموهم أولا « بالمعتلة » بمعنى أنهم ينزعون من الألوهية معناها الإيجابي ، حيث لا يعترفون بالصفات المكملة لهذا المعنى ، وكذلك على الأخص - سموهم « بالقدرية » .

وكما أن تعاليم الإسلام - حتى في مرحلتها الأولى - تعطينا صورة من الانتخاب والمزج (انتخاب ما يوافقها من اليهودية والنصرانية والمجوسية ، ومزجه بتعاليمهما) Eklektizismus u. Synkretismus فكذلك هذه التعاليم في تطورها - كما نجد ذلك في مسائل الخلاف في العقائد - التي وصلت به إلى شكلها الأخير الذي تبلورت فيه ، قد تأثرت بمؤثرات أجنبية جاءت من أفكار العالم المحيط بها ، فقد ثبت قبل أن هذه الأفكار الاعتقادية وظهور المسائل في القرنين الأولين بين علماء المسلمين ، قد وصل إليهم من البحوث الاعتقادية التي كانت تدور عند الفرق وأصحاب السكنايس المسيحية الشرقية في الشام ، ويعتبر هذا الخطوة الأولى لهذا التأثير . وقد أثبت حقيقة هذه العلاقات بشكل إيجابي أكثر من ذي قبل بما جاء به (بكركي) في رسالته : « الجدل المسيحي والعقيدة الإسلامية » .^(١) ويدل اسم هذه الرسالة على الدراسة التي اهتمت بحال أهل الدين من النصارى ضد العقائد الإسلامية ، وكان من أثر ذلك ظهور هذه المسائل في العقائد الإسلامية .^(٢)

ولم يحد أهل السنة المتقدمون قيد شبر عن واجب الاعتقاد بأن الله

(١) أما أن المسلمين قديما كانوا يشعرون بوجود هذه التأثيرات الأجنبية، فذلك ما نبجده - فضلا عما عند (بكر) ص ١٨٦ - في الأخبار أيضا ، وأستطيع أن أنبه هنا على (طبقات الشافعية) للسبكي : ج ١ ص ٥٠ س ٣ « سأل أبو بريدة عبد الله بن عمر وقال له : إنا نفزو هذه الأرض فنلق أقواما يقولون : لا قدر » .

(تعالى) قد حدد القدر الإنسانى تحديدا لا يقبل التغيير ، وليس هذا فقط ، بل إنه كذلك هو الذى خلق أفعال الإنسان وإرادته ؛ فأفعال الإنسان القبيحة التى يكون بهامسثولا أمام الله بما أنذره وأوعده به من العذاب فى النار ، وكذلك أفعاله الطيبة التى يجازيه بها الجزاء الأوفى - كل هذه الأفعال ليست أفعالا باعثها الاختيار ، وإنما هى أفعال آلية . وقد جاءت آيات كثيرة فى القرآن يمكن بفهمها على ظاهرها أن تساعد هذه العقيدة ، ولكن المعتزلة - الذين جاءوا على سنن القدرية القدامى - رفضوا ذلك رفضا حاسما بلا قيد ولا شرط ، بناء على فهمهم « العدل الإلهى » فهما مطلقا لا استثناء فيه .

اللفظ

ومنه الآيات القرآنية التى تدل على الجبر إزاء الآيات الأخرى التى تدل على الاختيار ^(١) يجب أن تفهم - خيرا كان ذلك أو شرا - بطريق التفسير . وهنا ساعدتهم معنى من المعانى ، وإن يكن أيضا غير مجبول عند أهل السنة ، إلا أن المعتزلة كانوا هم أول من حدد معناه وأظهر قيمته الاعتقادية ، وهو « اللطف » من الله ، فباللطف منه (تعالى) يسهل عمل الخير على الإنسان ، ويسلب منه هذا اللطف عقابا ، فيصعب عمل الإرادة والإرادة على كل حال حرة مختارة - وعمل الإنسان الذى هو متعلق المسئولية .

وإذا ما فسرنا فى التأثير الفكرى لعلماء الكنيسة الشرقية ، نرى أنه ليس تأثيرا صادرا عن كتب [أوريجينس] و [كريستوستومس] ؛ فإن التأثير العقلى الصادر عن الكتب يكون عادة أقل بكثير من التأثير الذى يحىء من الاحتكاك بالأفكار التى تملأ الأجواء المحيطة ، الأمر الذى يكسبها حياة وقوة ، خصوصاً عند ما تكون الموضوعات فى حركة مستمرة بالنقاش والاختلاف فيها ، فحينئذ تسترعى الانتباه والاهتمام . وقد كان المسيحيون من ناحيتهم يتناقشون مع المسلمين فى عقيدة القدر ^(٢) ، ولا تعد أدلة الخصوم (المسيحيين)

في هذه الحالة أن تجد لها منفذا عن هذا الطريق المباشر إلى عقيدة الآخرين .
وما نعرفه عن مسألة « اللطف » كان متصلا اتصالا شديدا بتعاليم المسيحيين .
وقد استعمل المعتزلة هذا اللطف - أيضا - في القرآن ، وساعدهم معناه وما
يتصل به من « التوفيق » على الخروج من الضائقة التي صادفتهم عند الآيات
القرآنية البسيطة الصريحة المعنى ، فوجهوا - في الغالب - كل جهودهم إلى
مثل تلك الآيات الحكيمة الغزيرة المعنى ، كما فعلوا في ختام هذه الآية من
سورة (المائدة - ٤١) : « وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ
مِنْ اللَّهِ شَيْئاً أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ لَهُمْ
فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ » .

وعند كل آية من القرآن يمكن أن يتخذها خصومهم سلاحاً لهم ضد
نظريتهم الاعتزالية ، فإنهم يستعملون في ذلك - دائماً - التفسير الاعتزالي^(١) ،
ويؤولون هذه الآيات عن طريق الترادف حتى يلين لهم التغير القرآن ، أو
يجعلون - في حالة ما إذا كانت العبارات متساوية المعنى - استعمال المعنى الآخر
السني خطراً من جهة ما فيه من التواء عن الغرض المقصود .

ففي سورة (آل عمران آية ٨) : « رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ
هَدَيْتَنَا » مما يفهم منه أن الله يضل قلوب العباد ، كما أن إرادة الخير ترجع
إلى هدايته وحده ، فهنا يعتمد المفسر المعتزلي على الإضافات الموضحة
(Paraphrase) لا تزغ قلوبنا أي : « لا تمنعنا أطفافك بعد إذ لطفت بنا »
(الكشف : ج ١ ص ١٣٧) .

وبواسطة هذه الإيضاحات أمكن في كل الآيات القرآنية التي يمكن أن
يستنتج منها أن الله هو الخالق لفعل الشر ، أن تجرد حسب فكرة المعتزلة من
هذا الاستنتاج .

(١) وقد رأينا قبل في (ص ٩٤) أن الطبري عند مثل هذه الآيات يفسر تفسيراً
شاهها لهذا .

ففي سورة (البقرة آية ٢٦٩) : « يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » معناه أن الله يوفق للعلم والعمل به، والحكيم عند الله هو العالم العامل ، فالمراد أن الشخص يفعل الخير بالحكمة والعلم ، وليس عمله بإرادة الله وحدها ؛ فالذى يكون من الله (تعالى) هو « التوفيق » فقط ، واللطيف من الله (تعالى) هو الحامل للعبد على أن يعمل بنفسه ، فالعبد هو المريد الفاعل ، وهو مستقل بعمله ، مسئول حقا عن كل ما يصدر عنه من أفعال عقلية وخلقية .

ونجد قريبا من هذه الآية آية أخرى ، وهى قوله (تعالى) : « لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَاهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ » فمعناه - كما قال الزمخشري - أنه (تعالى) « يُلطِّفُ بَيْنَ يَعْلَمُ أَنَّ اللطيف ينفع فيه فينتهي عما نهى عنه » . فالعمل من العبد ، والله (تعالى) يهب « اللطيف » فقط لمن يستحق ذلك ؛ ليتم عمل الخير ويترك عمل الشر .

وقد ناقش ابن المنير معنى اللطيف عند الزمخشري ، واستنتج ما يأتي في قوله : « الصحيح أن الله هو الذى يخلق الهدى لمن يشاء هداه ، وذلك هو اللطيف ، لا كما يزعم الزمخشري أن الهدى ليس خلق الله وإنما العبد يخلق نفسه ؛ وإن أطلق الله (تعالى) إضافة الهدى إليه كما في هذه الآية ، فهو مؤول على زعم الزمخشري بلطف الله ، الحامل للعبد على أن يخلق هداه ، إن هذا إلا اختلاق ، وهذه النزعة من توابع معتقدهم السيئ من خلق الأفعال^(١) ، وليس علينا هداهم ، ولكن الله يهدى من يشاء ، وهو المسئول ألا يزيغ قلوبنا بعد إذ هدانا » .

وهذه التفسيرات من الزمخشري ، وهذا الجدل^(٢) من ابن المنير ، نقابلهما

Vorlesungen 95. (١)

(٢) قارن على الاخص استهزاء ابن المنير الجارج عند سورة الأنعام آية ٣٩ (ج ١ ص ٢٩٣) : « وكم تحرق عليه (الزمخشري) هذه العقيدة فيروم أن يرقعها وقد اتسع الحرق على الراقع » ؛ وأهم من ذلك مباحته للمعتزلة في مسألة « أن كل مهتد خلق لنفسه الهدى » في حاشيته على سورة الأعراف آية ٤٣ (ج ١ ص ٣٢٨) .

عند كل آية - في الغالب - يحى فيها ذكر الهدى والضلال للبعد .

ففى سورة (الأنعام آيتى ١٢٥ و ١٢٦): فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ (١١)
[أن يلطف به ، ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف] يَشْرَحْ صَدْرَهُ
إِلَاسْلَامَ [يلطف به حتى يرغب فى الإسلام ، وتسكن إليه نفسه ، ويحب
الدخول فيه] وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ [أن يخذله ويخليه وشأنه ، وهو الذى
لا لطف له] يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا [يمنعه الطافة حتى يقسو قلبه ،
وينبوع عن قبول الحق ، وينسد فلا يدخله الإيمان] وهذا صِرَاطُ رَبِّكَ
[وهذا طريقه الذى اقتضته الحكمة ، وعادته فى التوفيق والخذلان ...]
(ج ١ ص ٣١١) . وبواسطة هذه التأويلات يُخضع المعتزلة لمبادئهم هذه
المواضع القرآنية التى لا تكون طليعة لهم .

وكثيرا ما تأخذ المفسرين من أهل السنة نشوة السرور والابتهاج عند مثل هذه الآية (المائدة : ٤١) : « ومن يرد الله فتنته فلن تعلم له من الله شيئا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم » ؛ فقوله (تعالى) : « ومن يرد الله فتنته » ، وقوله : « لم يرد الله أن يطهر قلوبهم » عبارتان صريحتان واضحتان في أن المعاصي بإرادة الله وتقديره .

أما الزمخشري ، فإنه لم يجمع عند ظاهر هذه الآية ، ففسرها هكذا : « ومن يرد الله فتنته [تركه مفتونا ، وخذلناه (فالفتنة كانت من العبد نفسه)] . . . أولئك الذين لم يرد الله أن يطهر قلوبهم [أن يمنحهم من الطافه ما يطهر به قلوبهم ؛ لأنهم ليسوا من أهلها ؛ لعلمه أنها لا تنفع فيهم ولا تنجع .]

وفي سورة (الحديد آية ٢٧) - بعد عدد الأنبياء السابقين - يقول الله (تعالى):
 « ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ
 الْإِنْجِيلَ وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْمَا نِيَّةٌ

أَبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا
حَقَّ رِكَائِتِهَا» ؛ وفي هذا نقد للرهبانية النصارى ، فهذه الأغراض الطيبة
المقصودة منها في الأصل ، قد أهملت أثناء تطور هذا النظام . وبهذا يثبت
أن الرهبانية ليست نظاما من عند الله (تعالى) ، وإنما هو نظام ابتدعه النصارى ،
ولكنه - على كل حال - من جعل الله يفهمه الذي جعل في قلوبهم الرأفة والرحمة
والرهبانية التي ابتدعوها ابتغاء رضوان الله ، فالثلاثة مفهولة (لجعل) ، وكذلك
كل ما ابتدعه الإنسان ، وما يظهر من تأثيره ، من خلق الله وجعله .

وبطبيعة الحال لا يمكن أن يوافق المعتزلة على هذا ، فيجب أن تفسر
الآية بهذا الشكل : وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية
[منصوب بفعل مضمَر يفسره الظاهر تقديره : وابتدعوا رهبانية] ابتدعوها
[يعنى وأحدثوها من عند أنفسهم] ما كتبناها عليهم [لم نفرضها نحن عليهم]
إلا ابتغاء رضوان الله [استثناء منقطع أى : ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان
الله] . وحينئذ يكون ما قيل من أن الابتداء من خلق الله قد رفع . والجملة
العربية تحتل كلا المعنيين (ج ٢ ص ٤٣٧) .

وفي الآيات التي يدور الكلام فيها على الأكنة التي يجعلها الله على القلوب
والوقر في الأسماع (مثل سورة الأنعام آية ٣٥) ، فإن التفسير فيها يأخذ طابعا
خاصا ، وأن ذلك تمثيل لتبوء قلوبهم ومسامعهم ، وما يظهر من إسناد الفعل
إلى ذاته (جعلنا) ، فوجهه أن ذلك للدلالة على أنه أمر ثابت فيهم لا يزول عنهم ،
كأنهم محبوبون عليه . (ج ١ ص ١٨٩)

ويريد أهل السنة أن يبحثوا كل التفاصيل فيما يتعلق بالمسلم في اليوم
الآخر ؛ ومن الأمور المتفق عليها أن كل أحد لابد أن يرد النار ، وعلى

أحوال
الآخرة

الأقل - أن يمر عليها ، (١) وقد أقسم الله على هذا في قوله (سورة مريم آيات ٧٠ - ٧٢) : « ثُمَّ لَنَحْنُ أَعْلَمُ بِالَّذِينَ هُمْ أُولَىٰ بِهَا صِلًا ۖ وَلَئِن مِّنكُمْ إِلَّا وَاَرْدُهَا كَانَ عَلَىٰ رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا ۖ ثُمَّ نُنَزِّلُهَا عَلَىٰ الَّذِينَ أَتَقَوْا وَنَدَرُوا الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا ۖ »

التناؤل
عند
أهل
السنة

فقد عزم الله على نفسه وقضى (والمفسرون ينظرون إلى هذا على أنه يمين وقسم) وأوجب على نفسه (على ربك) أن كل إنسان أيا كان - حتى المؤمنين - يرد على النار (٢) ، « والناس عند أهل السنة ثلاثة أصناف : مؤمن صالح ، ومؤمن عاص ، وكافر ، والمؤمن المائز يمر على النار فيطفئ نوره لهبها ، ولا يؤلم بمسها ألبته ، وإنما يبردها تحلة القسم (في الوقت نفسه كآمر رمزي) ؛ وأما المؤمن العاصي ، فإنه باتفاق (أهل السنة) - إن شاء الله تعذيبه وبجازاته ؛ (فإن شفاعة الرسول قد تنجيه من العذاب) - يعذب على وجه النار في الطبقة الأولى ، وإن منهم من تبلغ النار إلى كعبه ، وأشدهم من تبلغ النار إلى موضع سجوده فيحسبه (٣) ، ولا يعذب الله أحدا من المؤمنين (حتى العصاة) بين أطباقها ألبته بوعد من الله (تعالى) ، ولا يعذب بين أطباقها إلا النوع الثالث وهو « الكافر » : (لا يدخل النار من بكى من خشية الله (٤) ، كاللبن لا يترد إلى الضرع) (٥) . وقد استنتج

- (١) انظر الأسباب التي أوردتها الغزالي في الأحياء : ج ٢ ص ٦٩ س ١٠ .
(٢) قارن خطاب ابن عباس لعمر وهو ميت (ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ٢٥٥ س ٢١) :
فإنه أيضا سيقف برهة قصيرة عند النار ، حسب كلام الله .
(٣) في هذه الأصناف سمي هذا الصنف (بالجهنمية) الطبري : ج ١٢ ص ٦٦ عند سورة [هود آية ١٠٩] ، الجهنمية طلقاء الله (النور للمرتضى : ص ١٧٢ أسفل) .
(٤) الحديث عند (ابن تومرت) في كتاب الجهاد [طبعة الجزائر سنة ١٩٠٣] :
ص ٣٨٦ س ٤ .
(٥) قارن الطبري : ج ١ ص ٧٢ س ٢ ، وقارن لواح ملوك جبرهم عند الدميري (مادة و :
نعمان) ج ١ ص ٢١٥ .

هذا الذى نجد عناصره فى الحديث القديم ^(١) - من سورة (الليل) ^(٢) بتفصيل خاص ندعه الآن ، كما جاء تصوير آخر لمرور المؤمنين بسور جهنم حسب ماتخيله العلماء ^(٣) ، ومن بين هؤلاء العلماء مجاهد الذى ذكرناه فى (ص ٨٧) ؛ فقد رأى أن ورود المؤمن النار هو مس الحى جسده فى الدنيا ، لقوله (عليه السلام) « الحى من فيح جهنم » . ^(٤)

وعلى ذلك فلا يعذب المؤمن بالخلود فى النار ^(٥) ، والعذاب الأبدى إنما هو للكفار ، ولا أهمية « لعمل » المؤمنين بالله بالنسبة لنصيبتهم المقطوع به فى اليوم الآخر ، وهم - على أدنى الفروض - سيدخلون الجنة بعد عذاب قصير شكلى فى النار ، أو بعد التكفير عما عملوا فى الحياة الدنيا ^(٦) ، ويمكن أن تشملهم - أيضا بالنسبة لهذه الإجراءات - شفاعة الرسول .

وقد أصابت المفسرين للحديث من أهل السنة حيرة كبيرة فيما كان يجب

(١) Z D M G 59,484 ، مسند أبى حنيفة (فى مجموعة للحصكى [لاهور سنة ١٨٨٩] ص ٢٧٦) ؛ الطبرى فى التفسير : ج ٢٧ ص ٧٦ (سورة الرحمن آية ٤٤) ؛ المبرد فى الكامل ٧٨٣ فوق . وموقف السلف فى هذه المسألة جاء على الأخص فى حديث البخارى (كتاب التطوع رقم ٨) ، ولا يمكن تناوله الآن هنا . قارن أيضا البخارى (كتاب التوحيد رقم ٢٤) ، ولا يمكن أن نفعل أنه عند هذه الأوصاف كان يقصد التأثير على السامعين بذلك لاستعماله كثيرا من غريب الكلام .

(٢) ابن المنير : ج ٢ ص ٥٤٨ .

(٣) جمعت التمثيلات المختلفة عند علي القارى فى شرحه على الفقه الأكبر لأبى حنيفة .

(٤) Archiv. f. Religionsw. 13,36 .

(٥) فى حديث عند ابن حنبل فى المسند (ج ص ٤٩١) : « يرسل إلى النار ، بدلا من كل مسلم يستحق العذاب ، يهودى أو نصرانى » .

(٦) قارن « المعلم » للمازرى عن الوثائق التى أتى بها جريفي (Nuovi Testi arabo-siculi im Centenario Amari 399, S A 36 .)

عليهم من إجهاد عقولهم في التفسير ؛ لكي يوفقوا بين هذه الأحاديث الموثوق بها ، وبين ما جاء من أن بعض العصاة (قد حرمت عليهم الجنة) (١) ، وأن أعمالهم قد اعتبرت من قبيل الكفر (٢) ؛ فهذا بناء على تعاليمهم - لا يمكن أن يقال على المؤمن (٣) . كما كان من الصعوبة بمكان عندهم - من جهة أخرى - أمر تلك الأحاديث التي يشترط فيها لدخول الجنة أعمال صالحة معينة ؛ فقد كان يكفي هنا مجرد الإيمان بالله . (٤) فمن هذه الاعتبارات جاء في العصر القديم (وقد عبر عن هذا في الحديث) الشك في الفهم العام باستحقاق المؤمنين لتعيم الجنة مع إهمالهم للعمل (٥) ، كما أن متأخري العلماء قد ربطوا دخول الجنة في الحقيقة بشروط ، وضعفوا من تفسير المرجئة للأحاديث المشكوك فيها . (٦)

وعلى كل حال فإنه يظهر - على العموم - أن أهل السنة لم توافق على هذه التضعيفات ؛ فالحنجاجة بن يوسف الثقفي نفسه - الذي يعتبر في التاريخ

(١) مثل الأحاديث التي في البخاري (الجناز رقم ٨٤) ، والقسطلاني : ج ٢ ص ٥١٧ (الأحكام رقم ٨) ، والقسطلاني : ج ١٠ ص ٢٥٤ . قارن بعضها عند تورأندريه : Dre Person Muhammeds 233.

(٢) البخاري (الذين رقم ٨) « قتال كفر » ، القسطلاني : ج ١٠ ص ٢٠١ .

(٣) في مثل هذه العبارات تبعد عادة المقاصد الاعتقادية ، كما جاء في الحديث : « يأتي آخر الزمان أمة تصبغ شعرها بالسواد كآعراف الحمام ، أولئك لا يشمون رائحة الجنة » (ابن سعد : ج ١ ق ٢ ص ١٤٢ س ٤) .

(٤) المثال لذلك عند المرتضى في (إتحاف السادة المتقين) : ج ٥ ص ٤٠١ س ١٤ .

(٥) الأحاديث في (أسد الغابة) : ج ٥ ص ٢٩ ، ٢١٩ .

(٦) بالأسناد إلى الزهري قال عبد الغني الجماعلي الحنبلي (المتوفى سنة ١٢٠٣ م) ، بالأسنان بالبرائض (ابن رجب : طبقات الحنابلة) [Hschr. Leipziger Univ. Völlers nr. 708:] fol. 107 b.

الإسلامي^(١) أنه جلال المسلمين في عصر بنى أمية المكروه - لا يجدون ما يمنعه - طبعاً بعد تكفير سيئاته - من أن ينال حظ «الموحدين» .^(٢) وفي حديث عن النبي : «كلكم يدخل الجنة إلا من أبى ، وهو من لم يقل : لا إله إلا الله» .^(٣) وفي قصة الكعب عن ذبح إبراهيم لإسحاق ، أن الشيطان حاول أن يمنعهما من طاعة الله في ذلك ، وبعد ذلك فداه الله بكبش ، وقد ختمت هذه القصة هكذا : « فأوحى الله إلى إسحاق - بعد فشل هذه المحاولات من الشيطان - : إني قد أعطيتك دعوة أستجيب لك فيها . قال إسحاق : اللهم إني أدعوك أن تستجيب لي : أيما عبد لقيك من الأولين والآخرين لا يشرك بك شيئاً فأدخله الجنة » .^(٤)

وهذه الفكرة أيضاً تظهر في تفسير (آية ٣ من سورة الحجر) : « رُبَّمَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ كَانُوا مُسْلِمِينَ » فتأويل ذلك - كما يقولون - : « يقول من في النار من المشركين للمسلمين : ما أغنت عنكم (لا إله إلا الله) ؟ فيغضب الله لهم ، فيقول : من كان مسلماً فليخرج من النار . فعند ذلك يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين » . (الطبري : ج ١ ص ٤ عن مجاهد).

هذه هي فكرة أهل السنة ، وهذا هو موقفهم : تفاؤل كبير^(٥) ، يتمثل

(١) وقد عجب الصالحون ، مثل طاووس بن كيسان ، من أن العراقيين - بالرغم من أعماله السيئة فيهم - يسمونه « مؤمناً » ابن سعد : ج ٥ ص ٣٩٤ س ٥ .

(٢) عند الدميري (مادة : تيس) : ج ١ ص ٢١٣ . ولا يوجد شك عند الجاحظ في أن الحجاج من أهل النار (الحيوان : ج ٤ ص ١٤٠ س ٤) .

(٣) في (الأحياء) : ج ١ ص ٢٨١ س ٨ من أسفل .

(٤) عند (الطبري) : ج ٢٣ ص ٤٧ .

(٥) قارن - أيضاً - الحديث الراجع إلى عبد الله بن عمرو بن العاص : « لياثنين على جهنم يوم تصفق فيه أبوابها ليس فيها أحد » . وقد لاحظ عليه الزخشري عند تفسيره سورة (هود آيتي ١٠٦ و ١٠٧) : « إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد » وسخر منه (ج ١ ص ٤٥٦) .

في تلك الأحاديث التي يظهر عليها طابع الجدة ، والتي تعبر عن هذا الرجاء بشكل واسع . (١)

وقد يعد من أول الأمر من قبيل المفاجأة ، أن يتباحث هؤلاء المعترفون بين علماء الدين « أحرار الفكر في الإسلام » في مسائل قليلة الأهمية ، عند بحثهم عن حظ المخلوقات في اليوم الآخر ؛ فنراهم يبحثون عند ذلك مسألة الحيوانات ، كما يبحثون مسألة الإنسان ؛ وقد أتى الجاحظ في كتاب (الحيوان) بالحديث المنسوب إلى الرسول : « كل ذباب في النار إلا النحلة » ، وساق معه آراءهم الدقيقة المرتبطة بهذا الموضوع . حتى النظام المتطرف المستقل ، الذي هو أقرب إلى الفلاسفة من المعتزلة ، يرى أن السباع والبهائم تدخل الجنة (بأن ينقل الله تلك الأرواح خالصة من آفات السبئية والبهيمية فيركبها في أي الصور الحسان أحب) (٢) . وكل هذا من أجل مبدئهم في ضرورة « العدالة » بالنسبة لله (تعالى) . وقد طلبوا للإنسان سلوكاً صارماً ، أكثر مما فرضوه للحيوان .

وقد وقفت المعتزلة بعيداً عن نظرة التفاوت التي قبّلها أهل السنة (٣) ، وخالفوهم في هذه المسألة مخالفة شديدة ؛ فقد جعلوا السعادة في الآخرة - خلافاً لأهل السنة - غير مرتبطة « بالإيمان بالله » فقط ، وإنما طلبوا أكثر من ذلك - « العمل » : إتيان ما أمر الله به وترك ما نهى عنه . فالإيمان وحده ، والمعرفة النظرية بمبادئ الإسلام وبالله ورسوله ، لا يمكن أن تعتبر

(١) ويوجد بعض هذه الأحاديث الشعبية في الغالب في ختام الأحياء ، عند ذكر الأحاديث التي جاءت وراء غص الغزالي

(٢) الحيوان : ج ٣ ص ١٢١ س ٧ من أسفل ، ص ١٢٣ س ٨ من أسفل .

(٣) وقد جاء أيضاً ما يشعر بالتشاؤم في هذه الأوساط في العصر الأول كما عند (ابن سعد : ج ٣

ق ١ ص ٢٩٠ س ٥) : ذلك أن الرسول غضب لأن امرأة عثمان بن مظعون أكدت أنه من أهل الجنة ، فقال لها الرسول : إنه « نفسه » لا يسلم ما سيفعل به .

ضماناً كافياً للعارفين لدخول الجنة ؛ فمن لم يعمل بأعمال الشريعة ، وكذلك من يعصى ويتعدى حدود الله ، لا يجوز له أن يسلي نفسه بهذه المعرفة الظاهرة المؤقتة ، كما يرى ذلك له أهل السنة ، فهو - على الأقل - كثير - يكون « فاسقاً » أو « عاصياً » بالرغم من هذا الإيمان ، ويخلد في النار ؛ لأنه لم يقلع عما عمل ، ولم يتب في أثناء حياته توبة صحيحة .

وهذا الاختلاف بين الفريقين يرجع إلى عصر المعتزلة الأول ، وقد
اعتماد
الفريقين
على القرآن
بحث كلاهما ووجد - بطبيعة الحال - ما يعتمد عليه في القرآن :

فأما أهل السنة ، فإنهم يعتمدون على سورة (النساء آية ٤٨ وآية ١١٦) :
« إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ (١) لِمَنْ يَشَاءُ »
ومن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ افْتَرَى إِثْمًا عَظِيمًا ٤٨ ، « ... ومن يُشْرِكْ
بِاللَّهِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا ١١٦ » وبناء على هذا فإن العبد المؤمن لا يشقى
بالنار بالرغم من عمله السيئ . (٢)

واعتمد الخصم على سورة (النساء آية ٩٣) : « وَمَنْ يُقْتُلْ مُؤْمِنًا
مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ
عَذَابًا عَظِيمًا » روى أن قریش بن یونس - وهو غير معروف - قال :
[سمعت عمرو بن عبید - وهو من كبار شیوخ المعتزلة - يقول : يؤتی بی يوم
القیامة ، فأقام بین یدی الله ، فيقول لی : لم قلت : إن القاتل فی النار ؟ فأقول :
أنت قلت . ثم تلا هذه الآية : « ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جہنم خالداً
فیها » ، قلت له - وما فی البیت أصغر منی - : رأیت إن قال لك قد قلت :
(إن الله لا یغفر أن یشرك به ویغفر ما دون ذلك لمن یشاء) من أين علمت

(١) يذكر هذا بما في : (Matth. 12 V. 31) .

(٢) الاثنياء : ج ١ ص ١١٩ « قواعد القيدة » ، وكذلك ج ٣ ص ١٢٠ : إن

القتل (كبيرة) ولكن لا يصل إلى درجة (السكفر) .

أنى لا أشاء أن أغفر؟ قال : فما استطاع أن يرد على شيئا [١].
فتأثير العمل تأثيراً حاسماً في السعادة والشقاء نظرية يعتبرها المعتزلى على أنها نتيجة يتطلبها معنى «العدالة» التى هى الأساس فى تصور الإله عنده .
وإذا كان المعتزلى يحاول فى مسألة الإرادة أن يستخرج بواسطة التفسير ما يساعده فى صعوبة وشدة ، لأن القرآن فى الواقع يقف فى طريقه ، فإنه فى هذه المسألة التى نحن بصدددها فى موقف يغبط عليه ؛ فإن عدداً كبيراً من نصوص القرآن يقف إلى جانبه ، بينما أن مهمة خصمه السنى هى فى أن يؤول هذه الصعوبات التى تناهضه فى القرآن . ١ (٢)

ولم يكتف المعتزلة فى التدليل على دعواهم بالقرآن بهذه الآية وحدها (سورة النساء آية ٩٣) ، تلك الآية التى تساعدهم من أول الأمر على تأسيس مبدئهم (انظر ص ١٥٨) ، ذلك أن جهودهم التفسيرية فى هذا الموضوع قد طغت على جزء كبير من تفسيرهم للقرآن بوجه عام . وقد حدد الزمخشري موقف المعتزلة مباشرة عند تفسير هذه الآية المذكورة ، التى أعطته فرصة لذلك .

وفى سورة البقرة : « الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥ » فما هو الإيمان الصحيح حسب هذه الآيات ؟ هو أن يعتقد الحق ، ويعرب عنه بلسانه ، ويصدق به عمله ؛ فمن أخل بالاعتقاد - وإن شهد وعمل - فهو (منافق) ، ومن أخل بالشهادة فهو (كافر) ، ومن أخل بالعمل فهو (فاسق) ، فلا بد للإيمان الصحيح من هذه الأمور الثلاثة .

(١) (مختلف الحديث) لابن قتيبة : ص ٩٩ ، قارن ص ١٤٤ .

(٢) بشكل شعبي غير دقيق صور الدميرى (مادة : خلفه ج ١ ص ٣٣٧) هذه المسألة الخلافية ، موفقاً على الشخص حسب رأى أهل السنة بين آية ٤٨ سورة النساء (من أهل السنة) وآية ٩٣ سورة النساء (من المعتزلة) .

ويمكن أن يدل على هذا أيضا الآية [٩ من سورة يونس] : « إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ » وقد دلت هذه الآية على أن الإيمان الذي يستحق به العبد الهداية والتوفيق والتور يوم القيامة ، هو إيمان مقيد ، وهو الإيمان المقرون بالعمل الصالح ، والإيمان الذي لم يقرب بالعمل الصالح فصاحبه لا توفيق له ولا نور ، (ج ١ ص ٤١٧) .

وهكذا كان المعتزلة في موقف طيب ، بما في القرآن من آيات كثيرة يشترط فيها لدخول الجنة الإيمان والعمل الصالح ، قارن (سورة النساء آية ١٢٢ - وسورة الأنعام آية ١٥٨ : « لَمْ تَكُنْ آمَنْتَ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا » [العمل الصالح] - وسورة يونس آيات ٧ - ٩) ، وكل ذلك يمكن أن يستفيدوا منه استفادة غزيرة في موضوعهم .

وقد استفادوا من هذا - أيضا - في الناحية السلبية لموضوعهم ؛ ففي تلك الآيات التي يقرون فيها الكفر بالظلم كسبب لعذاب النار ، يفسرون هذا الظلم بعمل المعاصي ، مثال ذلك في سورة (النساء) : « إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَظَلَمُوا لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ طَرِيقًا (١٦٨) إِلَّا طَرِيقَ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَكَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا (١٦٩) » ، أو في (سورة الأنعام) : آية ٨٢ : « الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُسْتَدُونَ » (ج ٢ ص ٣٠٢) . وعلى هذا - كما استنتجوا من هذه الآيات وأمثالها - يشترط للحصول على السعادة أن يترك بجانب الكفر كذلك الأعمال المنهى عنها . ولا يمكن أن يلام ابن المنير السني ؛ لأنه لا يريد أن يفهم حقيقة أن تعدى الشريعة يدخل تحت الظلم ، وأن الأمن هو طلب النعيم في الجنة .

وبجانب الأدلة التي استدلو بها من الكتاب على تصديق تعاليمهم بوجه عام ، فإنهم لم يفوتوا فرصة في التفسير عند المواضع القرآنية الموازية لهم ،

مما سُميت فيه المعاصي بخصوصها ؛ ليختبروا صحة تعاليمهم . فمن ذلك دليلهم السابق (سورة النساء آية ٩٣) وخلود قاتل المؤمن في النار) ؛ فقد جعلوا له من الأهمية الكبيرة ، بشكل يجعلهم يتيهون به على خصومهم نفرا وإعجابا . وهذا هو الزخشرى : قد استغل هذه الفرصة المواتية للاستمراء - بسرور - من أمنيات أهل السنة في السعادة ، فيقول : « والعجب من قوم يقرءون هذه الآية ، ويرون ما فيها ، ويسمعون هذه الأحاديث العظيمة ، وقول ابن عباس بمنع التوبة ، ثم لا تدعهم أشعبيتهم وطماعيتهم الفارغة واتباعهم هوامهم وما يخيل إليهم منها ، أن يطعموا في العفو عن قاتل المؤمن بغير توبة ، أفلا يتدبرون القرآن ؟ أم على قلوب أقفالها ؟ » (ج ١ ص ٢٢٣) .

وكلما جاء الحديث عن تفاؤلهم بمصير المؤمنين في اليوم الآخر ، كلما ردّ عليهم هذا « الطمع » ، اعتمادا على قوله (تعالى) في سورة (الأعراف آية ٤٦) : « وَتَنَادَوْا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ أَنْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَمْ يَدْخُلُوهَا وَهُمْ يَطْمَعُونَ » ؛ وينظر إليهم نظرة الاستمراء عند تفسير آية (سورة آل عمران) - حيث يدور الكلام حول أهل الكتاب الذين أعرضوا عن كتاب الله - : « ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ » ، حيث صور أهل السنة ذلك بأن فيه إشارة عن مرور أصحاب الكبائر من المؤمنين على النار (تحلة القسم) ؛ فيقول : « لأنهم يسهلون على أنفسهم أمر العقاب وطمعهم في الخروج من النار بعد أيام قلائل كما طمعت المجبرة والحشوية » ! (ج ١ ص ١٤١) .

وقد اعتمد المعتزلة أيضا في مسألتهم على سورة (البقرة) آية ٢٧٥ (فيمن عاد إلى الرب بعد نزول التحريم) : « وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ » فهم يخالفون للشرعية في هذا ، ولأنهم غير كافرين بما عدا ذلك « وهذا دليل بيّن على تخليد الفساق » (ج ١ ص ١٢٩) .

ولم يكتبوا - مع هذا - بهذا التفسير المقنع ، بل اعتمدوا في تدعيم هذا الرأي على طريق النظر المستنتج من القرآن ؛ ويمكن أن يرينا هذا المثال إلى أى حد كانوا يدققون في البحث ؟ وهو مثال ينظرون إليه - زيادة على هذا - كدليل من أدلتهم المفحمة :

ففي سورة (الشورى آية ٥٣) يقول الله (تعالى) : « ما كُنتَ تَدْرِي ما الكتابُ ولا الإيمانُ ولكنَّ جعلناه نورا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا » ، ففسروا ذلك بأن النبي لم يكن يعرف قبل نزول الوحي ما الإيمان ؟ بينما اتفق الفريقان على أن التصديق ثابت للنبي قبل بعثه ، وأنه معصوم من الكفر بواسطة عقله ، فكيف لا يكون عارفا بالإيمان قبل الوحي كما في هذه الآية ؟ فن أجل هذا لا يستقيم معنى الآية إلا بجعل الإيمان متناولا لشيء آخر غير التصديق بالله وتوحيده ، وأنه يضم إلى ذلك عمل الطاعات وترك المنهيات ، الأمر الذي لم يكن يعرفه الرسول أيضا إلا بطريق الوحي والسمع . (١)

ولم يفكر الخصم السني في أن يشهر سلاحه ضد هذه الحجة ؛ فالإيمان لا يتناول اتباع الأوامر وترك النواهي ، وهو مقصور - قبل الوحي وبعده - على التصديق ، وما يعتبر في الإسلام تصديقا يتناول أمرين - كما هو ثابت في منطوق (كلمة الشهادة) - : التصديق بالله ، والتصديق برسالة النبي ؛ فالتصديق بالقسم الأول ثابت للنبي قبل نزول جبريل ، أما التصديق برسالة نفسه - وهو القسم الثاني من الإيمان - فلم يعرفه إلا بعد البعث ، فيستقيم بذلك المعنى : ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان (أى في القسم الثاني) ؛ هذا هو معنى ما يعتمد عليه المعتزلة في رأيهم . (ج ٢ ص ٣٤٥) .

ومع هذا فإن شعورهم بالغبطة بالتفسير قد شابته شائبة من الضيق ، وكان

(١) بهذا فسر الزمخشري سورة (الضحى) آية ٧ [ووجدك ضالا فهدى] : « معناه الضلال عن علم

الشرائع وما طريقة السمع »

ذلك على أكثره في سورة (النساء آية ١١٦) : « إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » ، تلك الآية التي اعتمد عليها أهل السنة في تصويب رأيهم ، والتي قيل : إن عمرو بن عبيد المعتزلي وقع بشأنها في سيرة وضيق (ص ١٦٢) ؛ ولسكن الزمخشري لم يضق بها ذرعاً كأسلافه الذين وجلوا منها وفزعوا ، ذلك أنه اعتاد أن يكون نحوياً يستعمل « التقدير » في الكلام ، فقدر الكلام في هذه الآية على وجه « أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله (تعالى) : « لمن يشاء » ، كأنه قيل : إن الله لا يغفر لمن يشاء الشرك ، ويغفر لمن يشاء ما دون ذلك ، [على أن المراد بالاول من لم يتب ، وبالثاني من تاب] « (ج ١ ص ٢١٠) . (١)

السخرية
من المعتزلة

وهذا التشاؤم في النظر إلى أمور الآخرة لهؤلاء الأحرار ، قد أثار أيضاً - وراء هذا المحيط الكلامي - سخرية الخصوم ، وكان باعثاً على هذه الملاحظات المقلقة (٢) ؛ فأبو العلاء المعري - الذي تقدم ذكره في (ص ٥١) ، والذي كان في نفسه لا يميل إلى هذه الكلاميات - لم يأخذ هذه الاختلافات في أمور الآخرة على أنها أمور جدية عندهم ، ونقدها ساخران جداً للمعتزلة في زعمهم أن الله يخلد في النار على الذرة ، بله الدرهم وبله الدينار ، وهم لا ينفكون يحترقون عظام المآثم ، وينهمكون على العهار والفسق - قال : « وحُدثت

(١) بشكل مماثل لهذا أبعد الصعوبات التي صادفها في سورة المائدة آية ١١٢ .
(٢) وكذلك الجاحظ المعتزلي لم يبق على رأي أصحابه في هذه المسألة من الملاحظات الاستهزائية ، يقول : « وشك المتكلم التسرع إلى إكفار أهل المعاصي وأن يرمى الناس بالجبر أو بالتعطيل أو بالزندقة يريد أن يوهم أمورا ، منها : أن ذلك ليس إلا من تعظيمه للدين والاعتراف فيه . . . ولم نجد في المتكلمين أنظف ولا أكثر عيوباً ممن يرمى خصومه بالكفر » [نطف : آثم بريية وتلطخ بعب وفسد] (الحيوان : ج ١ ص ٨٠ قارن ص ١٠٣) .

عن إمام لهم يوقر ويتبع ، أنه كان إذا جلس في الشُّرب ، ودارت عليه
المُسْكِرَة ، وجاءه القدح ، شربه فاستوفاه ، وأشهد من حضره على التوبة !...؛
وبهذا يكون قد أزاح عن ضميره الاعتقادي تأنيبه ، وسوى الأمر تسوية
مستقيمة ، ويفعل هذا كلما عاود الكرة لمعصية جديدة ، وعلى هذا يكون
مستحقاً للجنة كما تنزى صحيح الاعتزال ^(١) ؛ فالتوبة وحدها هي المخلص الأخير .
وفي شكل مسلّ وضعت موضع النقد والسخرية هذه المسألة الاعتزالية
عند سلوك أحد أئمة المعتزلة - وهو القاضي عبد الجبار ، الذي كانت حوله مدرسة
ذات نفوذ - ذلك أن السّاحب إسماعيل بن عباد الوزير البويهى المعروف
بالفساحة وحسن السياسة والرجاحة ^(٢) ، والذي كان متعصباً بالاعتزالية ،
حقّ إنه لم يكن يولى منصب القضاء في عمله إلا لمن يكون معروفاً بالاعتزال -
كان قد ولى عبد الجبار قضاء الرى ^(٣) ، فلها مات السّاحب كان يقول عبد الجبار :
أنا لا أترحم عليه ؛ لأنه لم يظهر توبته - فقد قيل : إنه كان يشرب النبيذ بعض
الأيام - وقد طعن الناس على القاضي من أجل ذلك ، ونسب إلى قلة الرعاية
لما فعله معه السّاحب : من حسن العناية والتولية والتويل ، وقد أدى به هذا
الأمر إلى أن عزل من منصبه ؛ وكان الأمر المعتاد في الخلافة مصادرة مثل
هؤلاء من كبار الدولة عند عزلهم ^(٤) ، على أساس أن هذه الثروة الكبيرة
قد ساقها إليه منصبه الكبير ؛ فعند مصادرة هذا العالم الزاهد ، الذى أدى به

(١) رسالة الغفران : ص ١٥٥ - ١٥٦ .

(٢) قارن : Journ. R. As. Soc. 1909, 775.

(٣) Der Islam 3, 214 .

(٤) كان هذا مما فعله عمر بن الخطاب (قسم ، شطر) ابن سعد : ج ٣ ق ١ ص ١٠٥ ؛
ص ١٠٣ س ٥ ؛ ص ٢٢١ س ١٦ . وكان معاوية يقلده في هذا ، ياقوت (طبعة هوتسم) :
ج ٢ ص ٢٦٤ س ٥٥ .

تمسكه بمذهبه إلى كفران النعمة ، قيل : إنه صودر على ثلاثة آلاف ألف درهم ،
عدا عدد لا يحصى من الملابس الثمينة ؛ فقد قيل : إنه باع ألف طيلسان مصرى
في مصادره ... ويختم لنا المحدث السنى هذه القصة بقوله : « وهو شيخ
طائفتهم ، يزعم أن المسلم يخلد في النار على ربع دينار ^(١) ، وجميع هذا المال
من قضاء الظلمة بل الكفرة عنده وعلى مذهبه » ^(٢) .

ومن المسائل التي كانت مشار نزاع بين الفريقين مسألة « الشفاعة »
من الإنى للمؤمنين وتأثيرها ، وهي من المسائل التي كان لليهودية
تأثير فيها .

ويمكننا أن نلاحظ أن عقيدة أهل السنة في ذلك هي : أن كل مؤمن
من الأمة ممن حكم عليه بعذاب مؤقت في النار يمكن أن تناله شفاعة الرسول
فتنجاه من العذاب ^(٣) ؛ وقد أشيعت النظرة الشعبية نهما - بطبيعة الحال - في
هذه العقيدة ^(٤) ، وأخذ الناس - على مدى الوقت - يتوسعون فيها ، ومدوا هذه
الميزة إلى طوائف أخرى ، فامتد ذلك في - بعض الأوقات - إلى الأنبياء الآخرين ،

(١) وهو أقل ما يحد به حد السرقة .

(٢) ياقوت (طبعة مرجايوت) : ج ٢ ص ٣٣٥ . قارنه أيضا في ج ١ ص ٧٠ .

(٣) قارن : R. Bassets, Les Apocryphes [ethiopiens 9,11. : وقدم من :
Doutté im Bulletin de la Societé de Geographie etc. d'Oran 1899.
وكذلك : R. Leszynsky, Mohammadanische Traditionen über des
jungste. Gericht (Heldel berger Disseration. 1909) 50-53.

وكذلك الاكن : Tor Andrae, Die Person Muhameds, 234

(٤) من - سورة التوبة آية ٨١ . يؤخذ أن شفاعة الرسول ليست بنون قيد ولا شرط .

قارن : Basset , Doute. في المصدر المتقدم وما أورده من آيات .

وإلى الأولياء^(١)، ومن يستشهد في الجهاد؛ فإن له - كما جاء في الحديث - أن يشفع في سبعين عند الله^(٢)؛ كما يعطى هذا الفضل - من جهة أخرى - لمن يطوف حول البيت الحرام^(٣)؛ وهناك أعمال صالحة يمكن للمسلم بها أن يشفع لغيره، كمن يحيي الخيس الأول من رجب؛ فإن له أن يشفع لسبعائة من النار^(٤)؛ حتى هؤلاء الذين يجاوزون التسعين من عمرهم؛ فإنهم - كما جاء في الحديث - يشفعون لذويهم^(٥). وأخيراً توسعوا في هذا وجعلوا لكل مسلم أن يشفع لأصحابه^(٦). ولكن هذا - طبعاً - لا يتعدى أن يكون من الأخبار الفردية التي لا تؤخذ على أنها معتبرة اعتباراً عاماً، وكل ما هناك أنها تروينا ميل الاتقياء إلى توسيع نطاق الشفاعة إلى أوسع حد ممكن.

أما المعتزلة الذين سخرُوا من خصوصهم في هذا التصور واعتبروهم «طاعين»، فإنهم لم يعتقدوا بشفاعة الرسول؛ لأن ذلك يخالف اقتناعهم (بالعدالة) المطلقة لله (تعالى)، التي لا يمكن أن تتعدى خط العدل، ولا تمكن من الأفضال لأحد، وكما أن الأفعال الطيبة في روح العدالة تجعل الجزاء الإلهي أمراً

(١) كانت الشفاعة من المسائل التي دخلت على الكنيسة الرومية المسيحية وأبعدت منها:

Revue de l'histoir d. Rel. 53, 151.

(٢) خلافاً للمشهور السائر في أغلب بلدان العالم الإسلامي، لا يعتقد الترك في شفاعة الأولياء عند الله، وأنه لا شافع إلا الرسول عندهم: (Revue de l'hist. des Rel. 60, 64, 65) من غير تدعيم لذلك.

(٣) ابن سعد: ج ٣ ق ١ ص ٢٩٦ س ٣، البلاذري [طبعة دي غوييه] : ص ٨٥.

قارن القزويني [طبعة وستنفلد] : ج ٢ ص ٢٨٣ س ٣.

(٤) الأذري (أخبار مكة) طبعة وستنفلد : ج ١ ص ٢٥١.

(٥) الأحياء : ج ١ ص ١٩٤ س ١٧.

(٦) مقدمة كتاب المعبرين : ص ٣٢ (حيث أصلحت عبارة أسد الغابة) قارن البيهقي

[طبعة شغالي] : ص ٣٩٦ س ٧٠ الأحياء : ج ٢ ص ١٥٩ س ١٢ : « لكل مؤمن =

ضروريا ، فكذلك لا يمكن أن تكون هناك وسائل يمكن بها إزالة العقاب عن العصاة . وقد أتوا بجملة من الآيات القرآنية لتدعيم إنكارهم للشفاعة : « وَاتَّقُوا يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقبلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصرون » (البقرة آية ٤٨) . كما أن المؤمنين هددوا بهذا اليوم في قوله (تعالى) « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفَقُوا بِمَارْزَقِنَا كُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْنِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ » (البقرة آية ٢٥٤ - قارن سورة إبراهيم آية ٣١) ؛ ويقول (تعالى) : « مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا » (النساء آية ١٢٣) .^(١)

ولكن أهل السنة لم يقفوا في حيرة من ذلك ، فهم يعتقدون في حساب السماء واليوم الآخر أكثر من خصوصهم العقليين ؛ ذلك أنه « لا شك أن في يوم القيامة موطن ، ويومها معدود بخمسين ألف سنة ، فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة ، وبعضها هو الوقت الموعود ، وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام » . فليس للمعتزلة وجه في الاستدلال بقوله تعالى : (. . . يومًا) ؛ لأنه منكر « وأيام القيامة متعددة ، والشفاعة في بعضها ثابتة ، فكل ما ورد مفهماً لغيرها حمل على الأيام الخالية جمعا للأدلة » .^(٢)

== شفاعاة » . قارن الآن ابن سعد : ج ٥ ص ١٤ س ١٦ (كتب الأخبار) إذا لم نحصر آل محمد في أقربائه وجعلناها العامة المسلمين (Enzyklop. d. Islam 1, 258 s. val.) (١) قارن الكشف سورة المنكبوت آية ١١ (ج ٢ ص ١٧٦) ، وفي الآية التي تدل على الشفاعة عند الأذن من الله سورة (البقرة آية ٢٥٥ - سورة يونس آية ٣) مما يدل على جواز الشفاعة للعصاة ، فسروا ذلك بأنه في اليوم الآخر بدون إذن لا أحد يجوز له القول .

(٢) ابن المنير : ج ١ ص ٥٦ ، ص ١١٩ .

حسبك
المعتزلة
في التفسير

ولم يتنخل عن المعتزلة حذقهم ونشاطهم في التفسير ، ويظهر أنه لم تكن لدى هذه المدرسة وسيلة مستعصية في التفسير ، للتدليل بآيات من القرآن على مبدئهم الأصلي الذي وقفوا فيه غالباً في العلوم الدينية الإسلامية : أعنى مبدأ النظر والعقل في المعرفة الدينية الصحيحة (قارن ص ١٣٥) .

ولقد ساعدتهم أمر الملائكة في مسألة من مسائلهم الأصلية ، ووصلوا بذلك إلى تدعيم رأيهم ضد خصومهم المشبهة في القول برؤية الله ، وذلك في سورة (غافر آية ٧) : « الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا » ؛ فالإيمان - كما يقول الزمخشري - هو الإيمان بطريق النظر والاستدلال لا غير ، ولا طريق لمعرفته إلا هذا ، وأنه منزّه عن صفات الأجرام ، ولو كان الأمر كما تقول المشبهة ، لكان حملة العرش ومن حوله مشاهدين معانين له ، ولما وصفوا بالإيمان ؛ لأنه إنما يوصف بالإيمان الغائب ، فلما وصفوا به على سبيل الثناء عليهم ، علم أن إيمانهم وإيمان من في الأرض وكل من غاب عن هذا المقام سواء في إيمان الجميع بطريق النظر والاستدلال . (ج ٢ ص ٣٠٩) .

تكلفات
المعتزلة
ومبالاتهم

وفي الغالب ما نراهم - إذا ما وقفت في طريق مبادئهم آية قرآنية - يرجعون في معالجة النص إلى الدقة البالغة (تشقيق الشعرة) بتأويلات لغوية وتحويرات في النص ، ومثال ذلك ما رأينا في تأويلهم « خلیل الله » (ص ١١٦) . ومن بين هذه المحاولات ما فعلوه في سورة (القيامة آيتي ٢٢ و ٢٣) حيث يقول الشريف المرتضى (ص ١١٤) : « وها هنا وجه غريب في الآية ، حكى عن بعض المتأخرين ، لا يفتقر معتمده إلى العدول عن الظاهر أو إلى تقدير محذوف ، ولا يحتاج إلى أن النظر يحتمل الرؤية أو لا يحتمل ، بل يضحح الاعتماد عليه سواء في كل الوجوه ، وهو حمل الآية « إلى ربها » على إرادة « نعم ربها » ؛

لأن الآلاء هي النعم ، وفي واحدتها أربع لغات قال الشاعر :

أبيض لا يرهب الهزال ، ولا يقطع ريحا ، ولا يخون إلى
أى لا يخون نعمة ، وأراد الله (تعالى) إلى ربها ، فأسقط التنوين
للإضافة . (١)

أما من ناحية محاولة تحويل النص من أجل الاعتبارات الدينية ، فلم يكن
المعتزلة هم أول من سلك هذا الطريق (٢) ؛ فقد رأينا قبل أن ذلك يرجع إلى
عهد قديم ، فمن ذلك - على سبيل المثال - موقفهم المخالف لنظرية « التشبيه »
في سماع كلام الله (٣) ، وقد جاء ذلك في آيات كثيرة (سورة النساء آية ١٦٤)
من القرآن ، ومن أهمها هذه الآية التي لا يمكن تحويلها بسهولة : « وكلم
الله موسى تكليما » ، فقد لقب في الإسلام (٤) (كليم الله) (٥) ، كما لقب (نبي
الله) (٦) ، وهذه هي القراءة المتفق عليها ، وما جاء من قوله (تكليما) على

(١) غرر الفوائد : ص ١٧ .

(٢) قارن : Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte 1, 130 Anm. 3, 710

(٣) قارن عن ذواتهم في خلق الأصوات في الأشياء : Der Islam 3, 245—247 .
والمنحصر في سورة الشورى آية ٥١ (فسر قوله (تعالى) : « أو من وراء حجاب » هكذا :
« على أن يسمعه كلامه الذي يخلقه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه ؛
لأنه في ذاته غير مرئي » . وجدال الشافعي ضد هذا الفهم عند ابن قيم الجوزية : إعلام
الموقعين : ج ٣ ص ٤٦٧ (عن البيهقي) .

(٤) ومن هنا أيضا قصيدة منسوبة للسموءل بن عاديا (ديوان طبعة شيخو بيروت

١٩٠٩) : موسى عبده وكليمه (٢٢ : ٦) .

(٥) وكذلك ذكر أنبياء آخرون كمسلمين لله (نبي مكرم) ابن سعد : ج ١ ق ١

ص ١٠ س ١٤ .

(٦) مثل الأحياء : ج ٣ ص ٢٠٧ س ١٥ : « موسى نبي الرحمن » .

أنه مفعول مطلق مما يدل على الكلام اللفظي^(١)، غير أنه لا يجوز أن يكون المفعول بالفاعل مفعولا والمفعول فاعلا : « وكلم الله موسى تكليما » . أما كيف أن هذه الآية كانت موضوعا للجهود المعترلة ومحاولاتهم ، فيتبين لنا ذلك مما جاء به الزمخشري من تفسير لبعض علماء المعتزلة وعدده بدع التفاسير ، حيث يقول : إنه من الكلام ، وإن معناه : رجح الله موسى بأظفار المحن ومخالب الفتن (ج ١ ص ٢٤٠) .

ومن الأمثلة التي يظهر فيها هذا التصرف لأجل أغراضهم هذا المثال : ذلك ما جاء في القرآن من تبرير اليهود لكفرهم باعتذارهم . بما حكاه الله عنهم : « وقالوا قلوا بئنا غُلُفٌ بل لعنهم الله بكفرهم فقليلاً ما يؤمنون » (البقرة آية ٨٨) ، فهذا التعبير « قلوبنا غلاف » - ولو أنه ورد على لسان الكفار - يُشعر أنه من الممكن أن تكون طبيعة قلوبهم هي المانع من قبول الإسلام ، على معنى أن الله هو الذي خلقها للكفر ، ومن ناحية أخرى فإن الإرادة الطيبة أمر لا قدرة عليه . ولكن هذا الفرض يمكن أن يستبعد بقليل من التصرف في الحركات ، فقرأوها : « غُلُف » جمع غلاف بمعنى الوعاء ، وعلى هذا لا يكون اعتذارا من اليهود ، بل يكون افتخارا منهم بأن قلوبهم أوعية للعلم مستغنون بما عندهم ؛ وهذا الوجه - أيضا - قد يجي . مع الاحتفاظ بالقراءة المعروفة : « غُلُف » على أنه تخفيف « غُلُف » جمع غلاف ، واستعمال العربية لا ينافي هذا القياس (ج ١ ص ٦٦) .^(٢)

ومن الأهمية هنا أن نلاحظ أن هذا الاختلاف في القراءة جاء عن أعلام

(١) وضع علماء العربية هذه القاعدة وهي : أن تأكيذ الفعل بالمفعول المطلق يصرفه عن المجاز ، وقد عولج هذا عند هذه الآية في البخاري . كتاب التوحيد رقم ٣٧ ؛ القسطلاني : ج ١٠ ص ٥٠٣ . قارن تذكرة الحفاظ : ج ١ ص ٣٠٣ س ١٣ .
(٢) غير الدين الرازي (مفاتيح الغيب) ج ١ ص ٦١٥ .

التفسير بالمأثور ، حيث يرجع ذلك إلى ابن عباس (١) ، وهو دليل على ما ذكرناه قبلا (ص ١٠٧) بخصوص مجاهد، من أن التفسير الاعتقادي للمعتزلة المتأخرين يرجع - أيضا - إلى أعلام السلف (وقد ذكرنا هنا أيضا عطية).

الصلاح
والأصلح

ومن التعاليم الاعتزالية التي كرهها أهل السنة في الغالب أن الله (تعالى) لم يخلق فقط أفعال الشر وإرادة الإنسان لذلك ، بل أنه أيضا لم يخلق ، بوجه عام ، الشر والأضرار الطبيعية ، وذلك لأن تأثير الله يجب أن يدور حول « الصلاح والأصلح » وأن ما يخالف هذا لا يمكن أن يكون مخلوقا لله . ومن أجل هذا وصفهم أهل السنة بما وصفوا به الجوس من القول بالاثنيونية .

وذهب بعض المعتزلة في استنتاجهم بعيدا، وقالوا : إن الله - حسب نظرية الأصلح - ليس خالقا أيضا للأشياء المسببة للعاصي ، فلا يقال : إن الله رازق للمحرمات ، وإنما هو رازق للحلال ، والمحرم إنما هو من تحصيل العاصي. (٢) ولا يمكن أن يقال : إن ما نهيه قاطع الطريق من رزق الله. (٣) ونظرا لأن شرب الخمر محرم ويستحق شربه العقوبة ، فلا يمكن أن يعتبر أن الله قد خلق هذا المحرم ، وكل ما يمكن أن يقال - على أكثر تقدير - أن الله خلق شجرة

(١) الطبري : ج ١ ص ٣٠٦ - ٣٠٧ .

(٢) هذه المسألة توسع فيها عند سورة البقرة آية ٢ : (ومما رزقناهم ٠٠) ؛ فإنا أيضا سورة

الرعد آية ٢٢ (ج ١ ص ١٨ ، ٤٩٥) . عند ابن سعد (ج ٣ ق ١ ص ٢٩٩) اعتذر النبي عن عمل الصحابي أبي عبيدة بن الجراح - عندما اضطر إلى أكل حمار وحش ، في إحدى الغزوات لتقديم الطعام - بقوله : « إنما هو رزق رزقكم الله » (فإن سورة المائدة آية ٥) .

(٣) في النظرة العربية الجاهلية أن تملك النهب يورث « مما رزق الله » (Wellhausen)

Reste arab. Heident, 189 Anm. 2.)

العنب، وخلق الخمر لا يصح أن ينسب إلى الله، بل إلى عاصره فقط. (١)
ولكن ما جاء في القرآن من قوله (تعالى): «قل أعوذ برب الفلق» من شر
ما خلق» أمر واضح لا يحتمل تأويلا على أن الله يخلق الشر، ولو أنه
يمكن أن يفهم من الآية أن الشر ليس مخلوقا لله؛ فقرأ المعتزلة: «من شر
ما خلق» بتكوين [شر] وجعل [ما] نافية. على معنى: قل أعوذ... من الشر
الذي ما خلقه الله تعالى. (ج ٢ ص ٥٦٨). (٢)

ومن هذه الأمثلة نفهم أن بعض المتكلمين حاول تحريف كلام الله فيما
يمكن أن يقف في طريقهم عما يدعم آراء أهل السنة.

وفي وسط هذا التفسير، حسب المذهب الاعتقادي، نلاحظ أنه كان
هناك بعض الرجال العقلاء الذين رأوا - بناء على تجربتهم - تقبيح تفسير هؤلاء
الذين يكافحون من أجل آرائهم المختلفة، ويظنون أنهم يدعمون آراءهم بالقرآن،
ويقفون إزاء كل ما يتعاق بمسائل النزاع موقف البعد والشك، وفي الحق أنهم -
حسب ما عرفناه من الكتب - عدد قليل، وقد سموا «بالوقوف» (٣).

العلماء
الوقوف

فمن أصحاب هذه الطريقة العالم المشهور حميد الله بن الحسن الأنباري
من أهل الكلام والقياس والنظر، وقد ولي قضاء البصرة في خلافة المهدي
(توفي سنة ٧٨٤ م) (٤)، فكان مما قاله: «إن القرآن يدل على الاختلاف،

(١) الفرق بين الفرق للبغدادى: ص ٢٦٢.

(٢) قارن: Muh. Stud. 2,240. وهذا النص التفسيري عمل أيضا في (استوى على
العرش) على تأويل أن الله بعد الانتهاء من الخلق ارتقى على مكان حسي. عند البيهقي
في الأتقان (فصل ٤٣): ج ٢ ص ٧.

(٣) Z D M G 53,99. الشهرستاني [طبعة كرتون] ص ١٢٠ س ٤. ويسمى
الآخذ بهذا المبدأ «واقفيا» مثل ما جاء في طبقات الحفاظ للذهبي: ج ٢ ص ٦٩ س ٨.
(٤) أبو المحاسن [طبعة جونبول]: ج ١ ص ٤٤٩ س ١٥، قارن ياقوت [طبعة
هوتما]: ج ٢ ص ٤٨٤ س ٢؛ وجاء في التفتيش للمعتمد (ص ٣٥٦ س ١٢) أنه
كان في زمن المعتصم.

فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب ، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب ، فمن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين ، واحتملت معنيين متضادين . وسئل يوما عن أهل القدر وأهل الإجبار ، فقال : كل مصيب ، هؤلاء قوم عظموا الله ، وهؤلاء قوم نزهوا الله ^(١) . قال : وكذلك القول في الأسماء ، فكل من سعى الزانى مؤمنا فقد أصاب ، ومن سماه كافرا فقد أصاب ، ومن قال : هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال : هو منافق ليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال : هو كافر وليس بمشرك فقد أصاب ، ومن قال : هو كافر مشرك فقد أصاب ؛ لأن القرآن قد دل على كل هذه المعاني . قال : وكذلك السنن المختلفة : كما القول بالقرعة وخلافه ، والقول بالسعاية وخلافه ، وقتل المؤمن بالكافر ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب . قال : ولو قال قائل : إن القاتل في النار كان مصيبا ، ولو قال : هو في الجنة كان مصيبا ، ولو وقف فيه وأرجأ أمره كان مصيبا ، إنما يريد بقوله أن الله (تعالى) تعبّده بذلك وليس عليه علم المغيب ^(٢) . وليس من الممكن أن يستطيع عبيد الله البقاء في منصب القضاء بعد هذه العقيدة التي صرح بها ^(٣) . وهذا الموقف من البعد عن هذه التحديدات الاعتقادية ، واعتماد كل فريق من المختلفين في تدعيم رأيه بالقرآن ، نجد - أيضا - عند أبي الفضائل الرازى ، من علماء القرن الثالث عشر الميلادى ، وكتب كتابا سماه « حجج القرآن » قبل سنة ١٢٣٢ م ، وقد بينت أهميته في مكان آخر ^(٤) .

(انتهى)

(١) قارن : Z D M G, 57, 395, Anm. 4 .

(٢) ابن قتيبة (مختلف الحديث) : ص ٥٥ - ٥٧ .

(٣) أبو المحاسن : ص ٤٤٤ س ١ .

(٤) Beiträge Zur Religionwissenschaft (Stokholm) 1,129 .